

Jan Philipp Reemtsma
Bizalom és erőszak
a modern társadalomban



Atlantisz



Kísértések

SZTE Klebelsberg Könyvtár



1001279263



X

277289

X 277.289

Jan Philipp Reemtsma

Bizalom és erőszak

a modern társadalomban

Az emberiség történelmében a bizalom és az erőszak mindig is fontos szerepet játszott. A modern társadalom kialakulásával azonban ezek a fogalmak egyre inkább elválasztóvá váltak. A bizalom a közösségi élet alapja, míg az erőszak a konfliktusok megoldására kényszerít. Jan Philipp Reemtsma a bizalom és az erőszak viszonyát vizsgálja a modern társadalomban, és arra keresi a választ, hogy a bizalom hogyan lehetne a modern társadalom alapja.

A bizalom és az erőszak viszonyát vizsgálja a modern társadalomban. A bizalom a modern társadalom alapja, míg az erőszak a konfliktusok megoldására kényszerít. A modern társadalom kialakulásával azonban ezek a fogalmak egyre inkább elválasztóvá váltak. A bizalom a közösségi élet alapja, míg az erőszak a konfliktusok megoldására kényszerít. Jan Philipp Reemtsma a bizalom és az erőszak viszonyát vizsgálja a modern társadalomban, és arra keresi a választ, hogy a bizalom hogyan lehetne a modern társadalom alapja.

ATLANTISZ
2017

Német Szellemtudományi Könyvtár
Deutsche Geisteswissenschaftliche Bibliothek

Az Atlantisz Könyvkiadó, Budapest
és a Goethe Institut közös könyvsorozata

A fordítás alapjául szolgáló kiadás:
Jan Philipp Reemtsma: *Vertrauen und Gewalt.*
Versuch über eine besondere Konstellation der Moderne.
Hamburger Edition. Hamburger Institut für Sozialforschung, 2013

© Hungarian Edition: Atlantisz Könyvkiadó, Papp Zoltán, 2017
Minden jog fenntartva, beleértve bármilyen publikálás,
elektronikus közzététel, sokszorosítás vagy egyes részeket
közlésének jogát is.

Fordította: Papp Zoltán
A korábban magyarul nem olvasható versrészleteket
Márton László fordította.

A fordítást szerkesztette és az eredetivel egybevetette: Miklós Tamás

A borítóhoz felhasználtuk Hübner Teodóra Böröcz András
„Akasztottak” című szoborcsoportjáról készült fotóját. Köszönjük
az alkotók szíves hozzájárulását.

ISBN 978-963-9777-49-1
ISSN 0866-0352
ISSN 1589-0066

Atlantisz Könyvkiadó (1054 Budapest, Akadémia u. 1.)
www.atlantiszkiado.hu, www.facebook.com/atlantiszkonyvsziget
Felelős kiadó: Miklós Tamás

Borítóterv: Harsányi – Lajta – Miklós
Tördelés: Heliox Film Kft.
Nyomdai munkák: Szekszárdi Nyomda Kft.

A könyv a Goethe Institut,
és azon olvasóink támogatásával jelenik meg,
akik adójuk 1%-át az Atlantisz Alapítványnak ajánlották fel.

A kötet munkáinak idején az Atlantisz Alapítvány támogatója volt
a Hamburger Stiftung zur Förderung von Wissenschaft und Kultur.

Az Atlantisz Alapítvány számlaszáma:
10200 823-222-14737-00000000

TARTALOM

ELŐSZÓ	11
BEVEZETÉS. A REJTÉLY	15
BIZALOM ÉS MODERNSÉG	29
Krull a vonaton	30
Bizalom	34
Gyakorlatra épülő bizalom	45
Komolyan véve a bizalmat – Margit kínos kérdése	53
Bizalom és Mi-konstrukció	62
Nem lehet nem bízni	76
Reorientáció	80
A premodern társadalmi bizalom hordozói	88
A bizalom problémája a modernségben	98
A modernségbe vetett bizalom	111
HATALOM ÉS ERŐSZAK	115
Kratosz és Bia	115
A testi erőszak fenomenológiája	117
Testi redukció	141
Léleki erőszak – Autotelikus torzulás	147
Fragmentálódások; az én püsztyulása	153
Komplementumok	158
Hatalom – erőszak nélkül	162
A hatalom mint szankciós hatalom	170
A hatalom temporalitása	172
Jutalmazó hatalom, szankciós hatalom és erőszak	173
A hibás erőszak kalkulussá, avagy a III. Richárd	178
A konszenzus mint a temporalitás függvénye	183
Participációs hatalom, bizalom, jogiasítás	188
Monopólium	195
Átruházás	198

A demonopolizáció dinamikái	203
Participációs hatalom és erőszak	209
Modernség és erőszak	212
DELEGITIMÁCIÓK – RELEGITIMÁCIÓK	215
Marszüasz	215
Max ülve marad	217
Megengedett, tiltott, kívánatos	219
Civilizáció és barbárság	225
Én/ember	236
Az undor	248
Shakespeare, avagy az erőszakérzékeny lelkiismeret feltalálása	269
Az erőszak korlátozása, a bizalom megőrzésének stratégiái: temporalizáció, spacializáció, misztifikáció	295
A relegitimáció retorikái (1) A civilizációs küldetés retorikája és a nemzet	312
A nemzet korlátozása	339
A guillotine – A kutyakölyök története	342
A relegitimáció retorikái (2) Az eszkatologikus tisztogatás retorikája	353
A relegitimáció retorikái (3) A népirtás retorikája	361
Rossz közérzet a modernségben	370
BIZALOM AZ ERŐSZAKBAN	375
Erőszak – bizalom – hatalom. Az ördög és a püspök	375
Auschwitz – Gulag – Hiroshima?	382
Az erőszak eszközeinek eskalációja	393
A bandaképződés mint modernizációs erő	410
A bandaképződés mint demodernizációs erő	441
Terroráció	463
Macbeth	479
Miért a zsidók?	483
Lehetetlennek tartani	492
Bizalom az erőszakban: a személyek problémája	495
Önbizalom az erőszak közepette	500

ERŐSZAK ÉS KOMMUNIKÁCIÓ	519
Cola Gentile beszél	519
A szociológia hallgat	522
A harmadik eltűnése	534
Coping (1) Eljárásos delegitimáció és a harmadik kizárása	551
Coping (2) Az áldozat mint autoritás és a harmadik helyettesítése	559
Coping (3) Instrumentális értelmezés és a kommunikáció tagadása	565
Exkurzus: A desperado alakjának rövid elmélete, avagy tényleg felszabadította-e Tell Vilmos Svájcot?	579
Vissza a kínvallatáshoz?	603
Szorongás és öntudat	609
Polonius végrendelete	616

BIBLIOGRÁFIA	621
---------------------	-----

1. A...
 2. A...
 3. A...
 4. A...
 5. A...
 6. A...
 7. A...
 8. A...
 9. A...
 10. A...
 11. A...
 12. A...
 13. A...
 14. A...
 15. A...
 16. A...
 17. A...
 18. A...
 19. A...
 20. A...
 21. A...
 22. A...
 23. A...
 24. A...
 25. A...
 26. A...
 27. A...
 28. A...
 29. A...
 30. A...
 31. A...
 32. A...
 33. A...
 34. A...
 35. A...
 36. A...
 37. A...
 38. A...
 39. A...
 40. A...
 41. A...
 42. A...
 43. A...
 44. A...
 45. A...
 46. A...
 47. A...
 48. A...
 49. A...
 50. A...
 51. A...
 52. A...
 53. A...
 54. A...
 55. A...
 56. A...
 57. A...
 58. A...
 59. A...
 60. A...
 61. A...
 62. A...
 63. A...
 64. A...
 65. A...
 66. A...
 67. A...
 68. A...
 69. A...
 70. A...
 71. A...
 72. A...
 73. A...
 74. A...
 75. A...
 76. A...
 77. A...
 78. A...
 79. A...
 80. A...
 81. A...
 82. A...
 83. A...
 84. A...
 85. A...
 86. A...
 87. A...
 88. A...
 89. A...
 90. A...
 91. A...
 92. A...
 93. A...
 94. A...
 95. A...
 96. A...
 97. A...
 98. A...
 99. A...
 100. A...

1. A...
 2. A...
 3. A...
 4. A...
 5. A...
 6. A...
 7. A...
 8. A...
 9. A...
 10. A...
 11. A...
 12. A...
 13. A...
 14. A...
 15. A...
 16. A...
 17. A...
 18. A...
 19. A...
 20. A...
 21. A...
 22. A...
 23. A...
 24. A...
 25. A...
 26. A...
 27. A...
 28. A...
 29. A...
 30. A...
 31. A...
 32. A...
 33. A...
 34. A...
 35. A...
 36. A...
 37. A...
 38. A...
 39. A...
 40. A...
 41. A...
 42. A...
 43. A...
 44. A...
 45. A...
 46. A...
 47. A...
 48. A...
 49. A...
 50. A...
 51. A...
 52. A...
 53. A...
 54. A...
 55. A...
 56. A...
 57. A...
 58. A...
 59. A...
 60. A...
 61. A...
 62. A...
 63. A...
 64. A...
 65. A...
 66. A...
 67. A...
 68. A...
 69. A...
 70. A...
 71. A...
 72. A...
 73. A...
 74. A...
 75. A...
 76. A...
 77. A...
 78. A...
 79. A...
 80. A...
 81. A...
 82. A...
 83. A...
 84. A...
 85. A...
 86. A...
 87. A...
 88. A...
 89. A...
 90. A...
 91. A...
 92. A...
 93. A...
 94. A...
 95. A...
 96. A...
 97. A...
 98. A...
 99. A...
 100. A...

1. A...
 2. A...
 3. A...
 4. A...
 5. A...
 6. A...
 7. A...
 8. A...
 9. A...
 10. A...
 11. A...
 12. A...
 13. A...
 14. A...
 15. A...
 16. A...
 17. A...
 18. A...
 19. A...
 20. A...
 21. A...
 22. A...
 23. A...
 24. A...
 25. A...
 26. A...
 27. A...
 28. A...
 29. A...
 30. A...
 31. A...
 32. A...
 33. A...
 34. A...
 35. A...
 36. A...
 37. A...
 38. A...
 39. A...
 40. A...
 41. A...
 42. A...
 43. A...
 44. A...
 45. A...
 46. A...
 47. A...
 48. A...
 49. A...
 50. A...
 51. A...
 52. A...
 53. A...
 54. A...
 55. A...
 56. A...
 57. A...
 58. A...
 59. A...
 60. A...
 61. A...
 62. A...
 63. A...
 64. A...
 65. A...
 66. A...
 67. A...
 68. A...
 69. A...
 70. A...
 71. A...
 72. A...
 73. A...
 74. A...
 75. A...
 76. A...
 77. A...
 78. A...
 79. A...
 80. A...
 81. A...
 82. A...
 83. A...
 84. A...
 85. A...
 86. A...
 87. A...
 88. A...
 89. A...
 90. A...
 91. A...
 92. A...
 93. A...
 94. A...
 95. A...
 96. A...
 97. A...
 98. A...
 99. A...
 100. A...

1. A...
 2. A...
 3. A...
 4. A...
 5. A...
 6. A...
 7. A...
 8. A...
 9. A...
 10. A...
 11. A...
 12. A...
 13. A...
 14. A...
 15. A...
 16. A...
 17. A...
 18. A...
 19. A...
 20. A...
 21. A...
 22. A...
 23. A...
 24. A...
 25. A...
 26. A...
 27. A...
 28. A...
 29. A...
 30. A...
 31. A...
 32. A...
 33. A...
 34. A...
 35. A...
 36. A...
 37. A...
 38. A...
 39. A...
 40. A...
 41. A...
 42. A...
 43. A...
 44. A...
 45. A...
 46. A...
 47. A...
 48. A...
 49. A...
 50. A...
 51. A...
 52. A...
 53. A...
 54. A...
 55. A...
 56. A...
 57. A...
 58. A...
 59. A...
 60. A...
 61. A...
 62. A...
 63. A...
 64. A...
 65. A...
 66. A...
 67. A...
 68. A...
 69. A...
 70. A...
 71. A...
 72. A...
 73. A...
 74. A...
 75. A...
 76. A...
 77. A...
 78. A...
 79. A...
 80. A...
 81. A...
 82. A...
 83. A...
 84. A...
 85. A...
 86. A...
 87. A...
 88. A...
 89. A...
 90. A...
 91. A...
 92. A...
 93. A...
 94. A...
 95. A...
 96. A...
 97. A...
 98. A...
 99. A...
 100. A...

Cukrász! Cukrász! Cukrász!
 [...]
Vajon mi az ember és mivé lesz?

E. T. A. Hoffmann: Diótörő és Egérkirály

Szabadnak éreztem magam!

Jean Renoir: Cordelier doktor végrendelete

A kisgyerekek nem szeretik hallani [...]

Sigmund Freud: Rossz közérzet a kultúrában



ELŐSZÓ

Hagyomány a társadalomtudományban, hogy a kutatók újra meg újra rákérdéznek a modernség különútjának feltevéleire és sajátosságaira, aztán egyéni preferenciáik szerint mást-mást hangsúlyoznak: a racionalitást, a funkcionális differenciálódást, hasonlókat. A jelen tanulmány ehhez a hagyományhoz kapcsolódik. Olyan témát tárgyal, amely a szerző megítélése szerint mindeddig nem kapott kellő figyelmet: bizalom és erőszak összefüggését. Három fő kérdés merül fel. Először: hogyan alakult ki a modernségnek, azaz a XVI. és XVII. század válságából megszülető európai-transzatlanti kulturális formációnak az a specifikuma, amely, úgy tűnik, minden más kulturális formációtól megkülönbözteti, nevezetesen az, hogy az erőszak alkalmazásához különleges legitimációt tart szükségesnek? Másodszor: hogyan sikerül a modernségnek összeegyeztetnie egyfelől ezt a legitimációs szükségletet és azt az önképét, hogy az erőszakot minimalizáló jövő felé tart, másfelől azt, hogy a valóságban nagyon is létezik benne az erőszak? Harmadszor: miért van az, hogy a XX. század erőszakexcesszusai súlyosan érintették ugyan a modernség önképét, de – egyelőre – nem vezettek oda, hogy egy vállrándítással létérjünk a különútról?

Ez a tanulmány nem a modernség új szociológiájával kíván szolgálni, és nem sorolható a történetírás kategóriájába sem. Támaszkodik mind a történetírás, mind a szociológia néhány eredményére, habár a bizalom vizsgálata során saját útját kell hogy járja, mert az erről a fogalomról folyó, rendkívül érdekes szociológiai vita pillanatnyilag még igencsak széttartó. A testi erőszak fenomenológiája, valamint a hatalom és erőszak összefüggése témájában is csak kiindulhat létező elméletekből, de nem állhat meg náluk. Azon munkák közé tartozik, amelyek változtatnak

a megvilágításon, mintegy átállítják a valamely ismert területre irányított reflektorokat, ezáltal kiemelnek korábban homályos részleteket, újszerűen árnyékolnak stb., és így megmutatják, hogy az adott területet másképp is lehet látni, mint ahogy addig szokás volt. Nem konkurál tehát a modernség más megközelítéseivel, hanem kiegészíti azokat.

Különleges módszere nincs, csak leírási technikája. Nagy ívű áttekintések váltakoznak benne a részletekbe menő vizsgálódásokkal. A részletek bemutatása óhatatlanul eklektikus – mindig olyasmit választottam, ami a lehető legvilágosabbá teszi az elemzés szándékát. Mint hogy eredetileg filológus vagyok, remélhetőleg nem veszik rossz néven tőlem, hogy a szociológiai reflexiókat és a történeti példákat filológiai elemzések egészítik ki. Miként azt sem, hogy nagyon sok olyan könyvre hivatkozom, amely a Hamburger Editionnál, a Hamburgi Társadalomkutató Intézet kiadójánál jelent meg. Ez nem véletlen: ez a tanulmány is az Intézet kutatási kontextusában született. Az Intézetben éveken át folyó diszkuszióknak köszönhetem, hogy egyáltalán hozzákezdtem a munkához, és hogy haladtam vele. Kiváltképpen sokat köszönhetek „Az erőszak elmélete és története” elnevezésű, Bernd Greiner vezette szekcióban folytatott eszmecserének, de meg kell említenem még „A Szövetségi Köztársaság társadalma” (Heinz Bude) és a „Nemzet és társadalom” (Ulrich Bielefeld) szekciókat is. Különösen hálás vagyok, amiért eszmecserét folytathattam Regina Mühlhäuserral és Gaby Zipfellel a nemi erőszak problémájáról, Wolfgang Kraushaarral a modern terrorizmusról, Michael Wildttel az erőszakról és a nyilvánosságról, és köszönettel tartozom Martin Bauernak, aki a végleges változat elkészülte előtt fáradságot nem ismerve elolvasta az egész kéziratot, és felhívta a figyelmemet jó néhány nem kellően világos passzusra.

Az olvasó megütközhet azon, hogy elég gyakran hivatkozom a témával összefüggő saját munkáimra, s így az én nevem szerepel a legtöbbször a bibliográfiában. Kérem, higgye el, ez nem merő narcizmus. A jelen könyv

azoknak a gondolatoknak az összefoglalása is, amelyeket az utóbbi években vetettem papírra – hol továbbírja, hol korrigálja, hol egyszerűen átveszi azokat. Mivel amúgy is hosszabb lett a tervezettnél, mondandómat nem minden esetben fejthettem ki olyan részletesen, mint az elmúlt évek dolgozataiban és előadásaiban tettem. Aki tehát elmélyedne az egyes témákban, annak segíthetnek a hivatkozott munkák.

Külön köszönetet kell mondanom végül a Hamburger Editionnak, ahol a könyv először megjelent, és Birgit Otténak, a kiadó vezetőjének, aki, miután már sok korábbi könyvemet gondozta, ennek is a lektora volt.

BEVEZETÉS: A REJTÉLY

„Hát ez meg hogy lehet?“, kérdezte az anyám. „Asszem, beleme-
gyünk.“¹

Walter Kempowski: *Tadel-
löser & Wolff*

Walter Kempowski ezt írta a naplójába 1990. március 5-én:

Művem később valószínűleg a „Hát ez meg hogy lehet?“ unalomig is-
mert formulájára fog összezsugorodni, és ez már sok is egy ember-
élethez, ugyanúgy, mint a „Tudom, hogy semmit sem tudok.“²

Szép a kombináció, a kérdés összekapcsolása a szókraté-
szi aforizmával. De lehet-e egyáltalán másként válaszolni
erre a híres kérdésre, mint ahogy Kempowski *Tadel-
löser & Wolff* című regénye teszi, azaz deiktikusan?

„Hát ez meg hogy lehet?“, kérdezte az anyám. „Asszem, beleme-
gyünk.“²

Ahogy minden regénynek, úgy minden történeti érteke-
zésnek megvan a maga deixise, egyik sem ragadja meg
a történetek komplexitását, és ez minden korra igaz, tri-
vialitás – még ha az ilyen trivialitásokra mindig újra utal-
ni kell is. Kempowskinál az anya visszatérő fordulata-
ként szerepel a nemcsak a történetírást gyöttrő, hanem
civilizatorikus bizonyosságainkat is kikezdő kérdés: ho-
gyan fordulhatott elő „ez“? Regénye megmutatja, hogy va-
lamit, ami végtelként és minden normalitással való vég-
letes szakításként akart megjelenni, s nem is jelenhetett

¹ Walter Kempowski: *Hamit. Tagebuch 1990*, München, 2006, 135. o.

² Walter Kempowski: *Tadellöser & Wolff. Ein bürgerlicher Roman*,
München, 1996, 479. o.

meg másként, merő normalitásként lehetett – elvi síkon: lehet – megélni. És éppen ettől vált – válik – lehetségessé. Van még mit hozzátenni ehhez?

Érdemes először is megnézni, hogy miért tarthatja magát a kérdés oly makacsul. Miért merülhet fel még most, a XXI. század elején, sok ezer oldalnyi történeti kutatás után is ebben az ötven évvel korábbi egyszerű formájában: Hogyan tehettek „teljesen normális családapák” ilyet?³ Hagyjuk most azt a még ma is sokszor elhangzó megdöbbenő kijelentést, hogy Eichmann, Höß és a többiek normális családapák voltak (mi a fenét érthet „teljesen normális”-on, aki így beszél?); talán csak azért döbbenünk meg rajta, mert időközben megváltozott az elképzelésünk a családapák elfogadható viselkedéséről. Normális okoskodással is rá lehetne jönni tulajdonképpen arra, hogy a család egyáltalán nem véd meg semmitől. Schopenhauer, amikor hiperbolát keresett a *homo sapiens* gonoszságának szemléltetésére, ennél a megfogalmazásnál kötött ki: az ember képes megölni egy másik embert azért, hogy annak zsírával bekenje a csizmáját – majd hozzátette, kétféle, hogy ez tényleg hiperbola.⁴ Ehhez a felismeréshez nem kellett a XX. század történelmi tapasztalatai. Auschwitz precedens nélküli volt ugyan – a németek építettek először külön várost a gyilkolásnak –, de ez nem jelenti azt, hogy ne tudtuk volna régóta, hogy emberek az évszázadok során megannyiszor képesek voltak számunkra felfoghatatlan szörnyűségeket elkövetni. Csecsemőket fejjel a falhoz verni, amiről újra meg újra olvasnunk kell, ez vajon habituális cselekvése a *homo sapiens*-nek, vagy habituális fantázia, amelyet a magafajtákról alkot? Kísértést érzünk azt mondani: mindegy. A Tzvetan Todorov által idézett források szerint a konkviszta során emberek azért ölték embereket, hogy

³ Ld. Harald Welzer: *Täter. Wie aus ganz normalen Menschen Massenmörder werden*, (Michaela Christ közreműködésével), Frankfurt am Main, 2005.

⁴ Ld. Arthur Schopenhauer: „Preisschrift über die Grundlage der Moral”, in: uő: *Werke in fünf Bänden*, szerk. Lutger Lütkehaus, Zürich, 1991, 3. k. 457–631. o., itt: 14. §, 554. sk. o.

kipróbálják, elég jól vágnak-e a folyami kavicsokkal megélezett kardjaik.⁵

Sem szükségük, sem idejük nem volt azzal foglalkozni, hogy kit ölnek meg éppen.⁶

Elképzelhetetlen vajon, hogy ezek az emberek gyerekeket hintáztattak a térdükön? Nem szívesen képzeljük el ezt, de tudjuk, hogy a történelem folyamán így volt. Senki sem hiheti komolyan azt, hogy családjához hazatérve a gyilkos ne mosná meg a kezét, hogy otthon is folytathassa a gyilkolást. De nem kellene például annak viszatartania őt a gyilkolástól, hogy eszébe jutnak a saját gyerekei? Csakugyan voltak, akik e miatt az asszociáció miatt nem gyilkoltak,⁷ de nem ez volt a jellemző, és *fabula docet*, ki kellett bírni. Olykor épp az jelentett elégséges indítékot valaki számára a gyilkolásra, hogy az otthoni szeretteire gondolt; Wilhelm Trapp őrnagy, a 101. tartalékos rendőrszázalój parancsnoka legalábbis ezt tartotta valószínűnek.⁸ A XX. században iszonyú mennyiségben találni példákat erre, ám ehhez a depimáló, ugyanakkor sajnos plauzibilis belátáshoz nincs szükségünk a XX. század történelmére.

A teljes európai zsidóság megsemmisítésének kísérlete, az elhurcolt egyének és csoportok agyonverése, leölvése, elgázosítása precedens nélküli szörnyűség volt, ez azonban nem jelenti azt, hogy a gyilkosságban részt vevő *egyének* tettei precedens nélküliek lettek volna. A népiítés végrehajtói nem különböznek Caesar marhalócaiktól, akik szó szerint kiirtották az usipetereket és a tencterek törzsét, felrúgva minden akkor érvényes népjogot is (ez a fogalom talán anakronisztikusnak hat itt, noha a *ius gentium* pontosan ezt jelenti). Nemcsak

⁵ Ld. Tzvetan Todorov: *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*, Frankfurt am Main, 1985, 170. sk. o.

⁶ I. m. 175. o.

⁷ Ld. Welzer: i. m. 184. o.

⁸ Ld. Christopher R. Browning: *Ganz normale Männer. Das Reserve-Polizeibataillon 101 und die „Endlösung” in Polen*, Reinbek, 1993, 22. o.

a fegyverforgatókat verték agyon vagy fojtották meg, hanem a nőket és a gyerekeket is.⁹ Vagy nézzük azt, ahogyan a Szovjetunióban „a szocializmust építették”. A tömeges beség korábban csak rendkívüli helyzetekben volt jellemző, például a Sulla-féle proskripciók idején,¹⁰ vagy egy mélyen babonás társadalom paranoid torzulása volt, Sztálin alatt viszont egészen abszurd méreteket öltve uralkodó politikai stílussá vált. Ez is precedens nélküli volt, de nem a beség mint olyan, nem az, hogy a beség így akar boldogulni. Precedens nélküli a Németországból főleg Kelet-Európára áterjedő lágerrendszer, és precedens nélküli a szovjet Gulag – nem precedens nélküli a lágerfelügyelő típusa, a rutinosan kínzó szadisták, aki úgy cselekszik, mintha egyszerűen nem tudná, hogy akiket ver, azok emberek.

Cats scratch, dogs bite, men kill

– így fogalmazta meg a dolgot Ruth Klüger egy beszélgetésünk során. Ezen nem volna mit csodálkozni és magyarázni. Miért tartja tehát olyan makacsul magát Kempowski anyjának kérdése?

A családapákra kihegyezni a „Hogyan lehetséges” kérdést – ez épp nyilvánvaló értelmetlensége miatt tanulságos. Fedőkérdésről van szó, a freudi fedőemlék analógiájára. Az elfedett kérdés így szól: hogyan lehetséges, hogy a gyilkosok teljesen normális apáink lettek? Ez a kérdés azért oly kellemetlen, mert lelkiileg alig leküzdhető ambivalenciára kényszerít és mindeddig csak elégtelenül megválaszolt (talán nem is megválaszolható) morális

⁹ Ld. Julius Caesar: *A gall háború*, Szukits, Szeged, 1994, Negyedik könyv, 1–15. fejezet, 57–62. o. (ford. Szepessy Tibor); Christian Meier: *Caesar*, München, 1986, 338. sk. o.; kiélezettebben Eberhard Horst: *Caesar*, Düsseldorf, 1980, 211. sk. o.; a nép- vagy nemzetközi jogi értékeléshez Luciano Canfora: *Caesar, der demokratische Diktator*, München, 2001, 114. skk. o.

¹⁰ Ld. Werner Dahlheim: *Julius Caesar. Die Ehre des Kriegers und die Not des Staates*, Paderborn, 2005, 28. skk. o.

kérdések elé állít bennünket¹¹ – dacára minden valóságos vagy az emlékezetben felstilizált hatvannyolcas lázadásnak és a századforduló apa- és nagypapa-irodalmának. De itt is újból rá kell kérdezni: mi irritál bennünket olyan nagyon? Mert a gyilkosok fiai és lányai közül evidensen nem irritál mindenkit annyira az apja életének ismerete, hogy emiatt szakadatlanul elméleteket gyártson. Amit „lelkileg alig leküzdhető ambivalenciá”-nak neveztem, annak van egy elengedhetetlen előfeltétele: erkölcsi hiátusnak kell lennie a tetteket annak idején legitimáló és a megítélésükhöz ma alapul szolgáló morál között. Ahol az unokák nemzedékének szerencsésen kis része rendezkedik be holokauszttagadással és „a német Wehrmacht dicsősége” jelszóval a történelemben, ott nem keletkezik ilyen ambivalencia, ahol pedig – mint általában a Szovjetunió utódállamaiban – a tömeggyilkosságokat vagy „mások” (Ukrajnában például az oroszok) tetteinek, vagy a modernizáció és a győztes honvédő háború szükségszerű kísérőjelenségeinek tekintik, ott kivételesen ritka.¹² A XX. század más szörnyűségeit illetően is van jelentősége annak, hogy a tettet kísérő legitimációkat a tett után érvénytelenítették-e – lásd Hirosimát és Nagaszakit.¹³ Németország esetében ezt különösen alaposan elvégezték, aminek szükséges feltétele volt a nürnbergi per¹⁴ – nem volt azonban elégséges feltétele, amint azt a következő évtizedek fejleményei világossá tették, ideértve a Hamburgi Társadalomkutató Intézetnek a Wehrmacht bűneit bemutató kiállításai nyomán évekig zajló

¹¹ Ld. Jan Philipp Reemtsma: „Schuld und Verantwortung”, in: Daniel Haufli-Stefan Reinecke (szerk.): *Die Macht der Erinnerung. Der 8. Mai 1945 und wir*, Berlin, 2005, 86–96. o. (*taz-journal* 2005/1).

¹² Ld. Aleksandar Tišma „A lakás” című egyszerű elbeszélését in: uő: *Az ezrekettedik éjszaka (Válogatott elbeszélések)*, Forum, Újvidék, 1984, 294–348. o. (ford. Jung Károly).

¹³ Ld. alább „Az erőszak eszközeinek eszkáliciója” című fejezetet.

¹⁴ Ld. alább a „Coping (2) Az áldozat mint autoritás és a harmadik helyettesítése” című fejezetet.

vitákat is.¹⁵ Mindazonáltal a háborút követő néhány évben megtörtént a morális szakítás az 1933 és 1945 közti időszakkal. A szünni nem akaró viták a civilizációs összeomlás aspektusairól, ezek értékeléséről és a belőlük levonandó következtetésekről folytak (a „civilizációs összeomlás” kifejezést egyelőre teljesen naiv értelemben használva). Akár azt is mondhatnánk, hogy *csak* ezekről folytak viták, figyelembe véve azt a történelmi szokást, hogy a szülők gyilkosságait hőstettekké stilizálják. A morális hiátushoz azonban az is hozzátartozik, hogy ezt a „csak”-ot ne fogadjuk el.

A „teljesen normális férfiak” emlegetése a fedőkérdésnek egy további aspektusát is jelzi. A „normális” ugyanis többfélet jelenthet. Jelentheti azt, hogy pszichésen normálisak voltak, nem voltak klinikai értelemben szadisták, hiszen ha azok lettek volna, akkor 1945 után saját szakállukra folytatják.¹⁶ Jelentheti azután azt, hogy a korban átlagosnak számítottak, nem voltak ideológiai fanatikusok, és a propaganda sem alakította őket ilyené mentálisan, ami a gyilkosok többségénél már csak életkoruk miatt sem ment volna. De jelentheti azt is, hogy olyanok, mint te vagy én, s itt a protestáns szerénység meghajlik, és áment mond rá. Ám legyünk bár szkeptikusak saját morális terhelhetőségünkkel illetően,¹⁷ annak a morális

¹⁵ Ld. többek közt Hamburger, Institut für Sozialforschung (szerk.): „Besucher einer Ausstellung. Die Ausstellung »Vernichtungskrieg. Verbrechen der Wehrmacht 1941 bis 1944«, in: *Interview und Gespräch*, Hamburg, 1998; ua. (szerk.): *Eine Ausstellung und ihre Folgen. Zur Rezeption der Ausstellung »Vernichtungskrieg. Verbrechen der Wehrmacht 1941 bis 1944«*, Hamburg, 1999; ua. (szerk.): *Krieg ist ein Gesellschaftszustand. Reden zur Eröffnung der Ausstellung »Vernichtungskrieg. Verbrechen der Wehrmacht 1941 bis 1944«*, Hamburg, 1998.

¹⁶ Friedrich Dürrenmatt erre az abszurd közös nevezőre próbálja hozni a dolgot „A gyanú” című kisregényében, in: uő: *Válogatott elbeszélések 2*, Európa, Budapest, 2002, 5–171. o. (ford. Magyar István).

¹⁷ Ld. Jan Philipp Reemtsma: „Wie hätte ich mich verhalten? Gedanken über eine populäre Frage”, in: uő: *Wie hätte ich mich verhalten? und andere nicht nur deutsche Fragen*, München, 2001, 9–29. o.

hiátusnak a ténye, amelynél fogva egyáltalán képesek vagyunk ilyen és másféle nyugtalanító kérdéseket feltenni, mégis azt kell hogy mondassa velünk, hogy *az utóbbi értelemben nem voltak teljesen normális férfiak, ti. nem olyanok voltak, mint te vagy én*. Megváltozott a normalitás mércéje, és meg vagyok győződve arról, hogy ezt észben kell tartanunk, és ragaszkodnunk kell az új (vagy visszanyert) mércéhez. A kérdésre, hogy „Teljesen normális férfiak hogyan...” stb., az lesz ekkor a válasz, hogy úgy, hogy a normalitás mércéi eltolódhatnak. Amire rögtön jön a következő kérdés: ilyen gyorsan, ilyen radikálisan?

Kérdezzünk vissza: melyik gyors és radikális változásra gondolnak? Az 1933 utánira vagy az 1945 utánira? Én hajlok arra, hogy az utóbbit tartsam megdöbbentőbbnek, és hajlok azt gondolni, hogy mindannyian az utóbbit tartottuk annak.

Egy harmincéves, pusztító háborúban Csehország belsejétől a Schelde torkolatáig, a Pó vonalától a Keleti-tengerig országok nép-telenedtek el, földek váltak művelhetetlenné, városok és falvak égtek le; több mint háromszázezer katona halt meg, Németországban fél évszázadra kihunyott a kultúra épp csak felvillanó szikrája, és a kibontakozó jobb erkölcsöket elnyelte a régi, barbár vadság.¹⁸

Nem lett volna meglepő, ha a második, 1914-től 1945-ig tartó harmincéves háború leírása – az elsőben is voltak szünetek, legalábbis regionálisak, a szokásos felosztás cseh-pfalzi, dán-alsószászországi, svéd, végül francia-svéd szakaszt különböztet meg – még hosszabb kulturális és erkölcsi hanyatlást prognosztizál annak alapján, hogy a hadszíntér immár az egész világra kiterjedt, katonák és civilek milliói haltak meg, milliókat gyilkoltak meg a táborokban, milliókat üldöztek el vagy kényszerítették menekülni, hihetetlen anyagi károk keletkeztek városokban és falvakban, millióknak kellett hozzászokniuk a halálhoz és a pusztításhoz. Adorno már 1944-ben pár-

¹⁸ Friedrich Schiller: „Geschichte des Dreißigjährigen Krieges”, in: uő: *Werke und Briefe in zwölf Bänden*, szerk. Otto Dann és mások, 7. k. Frankfurt am Main, 2002, 12. o.

huzamot vont e között a két háború között, és éppen erre a következtetésre jutott:

Ez a mostani háború, melynek kezdetére senki sem fog már emlékezni, amikor véget ér, ugyanúgy nem folyamatos, mint a harmincéves volt, ugyanúgy üres szünetekkel követik egymást a hadjáratok, a lengyelországi, a norvégiai, a franciaországi, az oroszországi, a tunéziai hadjárat, majd az invázió. Ritmusában, a lökésszerű akció és a teljes nyugalom váltakozásában [...] van valami abból a mechanikusságból, amely az egyes harci eszközöket is jellemzi. [...] Az élet átváltott sokkok időtlen egymásutánjává, köztük lyukakkal, bénult intervallumokkal. De a jövőre nézve talán nincs végzetesebb annál, hogy nemsokára szó szerint senki sem fog tudni már gondolni rá, mert a visszatérők minden traumája, minden feldolgozatlan sokkja az eljövendő pusztítás fermentuma. – Karl Krausnak igaza volt, amikor „Az emberiség végnapjai” címet adta a darabjának. Ami ma történik, azt úgy kellene nevezni, hogy „A világvége után”. [...] Ostobaság azt gondolni, hogy ez után a háború után az élet „normálisan” mehet tovább, vagy hogy a kultúra „újjaépíthető”: mintha a kultúra újjaépítése nem a kultúra tagadása volna már. Zsidók millióit gyilkolták meg, és ez állítólag közjáték, nem maga a katasztrófa. Mire vár még tulajdonképpen ez a kultúra? És ha rengeteg embernek van is még ideje várni, el lehet azt képzelni, hogy az Európában történekmeknek ne legyen következménye, hogy az áldozatok mennyisége ne csapjon át az egész társadalom új minőségébe, a barbárságba? Amíg csapás csapást követ, addig a katasztrófa állandósul. Gondoljunk csak a boszszúra a meggyilkoltakért. Ha ugyanannyit megölnek a másik oldalon, azzal intézményesítik a rettenetet, és kiterjesztett formában újra bevezetik a vérbosszú kapitalizmus előtti, réges-rég már csak távoli hegyvidékeken érvényes sémáját, egész nemzetekkel mint szubjektum nélküli szubjektumokkal. De ha nem állnak bosszút a halottakért és kegyelmet gyakorolnak, akkor a büntetlen fasizmus mindennek ellenére győztes marad, és miután egyszer megmutatta, milyen könnyen megy, más helyeken folytatódni fog.¹⁹

Thomas Mann naplójában az alábbiakat olvashatjuk az 1945. május 5-i bejegyzésben:

Erika fölolvasta a *Liberty*-nek szánt cikkét a háborús bűnösök megbüntetéséről, ami most valószínűleg éppúgy elmarad, ahogy 1918-ban, hacsak az oroszok nem járnak elől jó példával. Mäsfelöl

¹⁹ Theodor W. Adorno: „Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben”, in: uő: *Gesammelte Schriften*, szerk. Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main, 1997, 4. k. 60. skk. o.

lehetetlenség egymillió embert kivégezni, mert ez a náci módszerek követése volna. Viszont körülbelül egymilliót kellene kiirtani.²⁰

Adorno és Mann egyaránt azt hangsúlyozza, hogy lehetetlen adekvát módon reagálni a német bűnökre, s Adorno konkrétan a katasztrófa folytatódására és eszkalálódására számít emiatt. Fontos rögzíteni, hogy ez prognózis volt, nem értékelés. Mondhatjuk természetesen, hogy Európában és különösen Németországban 1945 után katasztrofális volt a helyzet – de ezzel *morális ítéletet* alkotnánk, márpedig Adorno nem ezt tette. Egy ilyen morális ítélet kapcsolódhatna ahhoz a körülményhez, hogy a háború utáni normalitás szinte mindenütt láthatatlanná tette a katasztrófát, olyannyira, hogy minden történeti érdeklődés és az összes emléknep és emlékhely dacára lehet úgy élni Németországban, Európában, hogy ne kelljen tudomást venni a tömeggyilkosságról és -halálról. Hannah Arendt az európai zsidóság teljes megsemmisítésének kísérletéről mondta a híres mondatokat:

Ez volt a tulajdonképpeni sokk. Korábban azt mondtuk: no igen, hát vannak az embernek ellenségei. Ez természetes. Miért ne lennének egy népnek ellenségei? De itt másról volt szó. Ez valóban olyan volt, mintha egy szakadék nyílt volna meg. Az embernek az volt az elképzelése, hogy minden mást egyszer még valahogy jóvá lehet tenni, mint ahogyan a politikában is mindent jóvá lehet tenni egyszer. Ezt nem. Ennek soha nem lett volna szabad megtörténnie. [...] Valami olyasmi történt, amivel nem tudunk megbékélni.²¹

De mit jelent ez? „Jóvátenni” a halált sosem lehet, a szenvedést is alig. Minden gyilkosság, Shakespeare Macbeth-jével szólva, feltépi a természetet. Ha Arendt-hez hasonlóan vonakodunk betagozni a zsidók megsemmisítését háború és béke, pusztítás és újjaépítés, barbarizálódás és újracivilizálódás kontinuumába, azzal morális botrányt

²⁰ Thomas Mann: *Naplók 1940–1955 (Válogatás)*, Európa, Budapest, 2002, 214. o. (ford. Schweitzer Pál).

²¹ Hannah Arendt: „Mi marad? Az anyanyelv. Günter Gaus beszélgetése Hannah Arendt-tel”, in: Balogh László Levente–Bíró Kaszás Éva (szerk.): *Fogódzó nélkül. Hannah Arendt-olvasókönyv*, Kalligram, Pozsony, 2008, 11–42. o., itt: 29. o. (ford. Balogh László Levente).

ként értékeljük azt a körülményt, hogy 1945 után *éppen ez történt* (még hozzá gyorsabban és alaposabban, mint 1918 után): *politikai jóvátételre* törekedtek pénzbeli kárterítéssel – esetenként botrányosan későn –, egy stabil demokrácia felépítésével, a nyugati integrációval, a nemzetiszocialista ideológia és az antiszemitizmus elítélésével stb. Vagy pedig nem hiszünk ebben, gyanakszunk, hogy mindez csak kulissza, vagy gyanakszunk, hogy Németország újracyvilizálódása csak addig fog tartani, amíg a háború utáni jólét stabil marad, aztán egy gazdasági válság újra felborít mindent. De mi következik abból, ha morális botrányt kiáltunk? Azt senki sem kívánhatja komolyan, hogy bárcsak folytatódtak volna a katasztrófák, ahogy Adorno jósolta. Bármilyen történések is a jövőben Németországgal, jöjjenek akár újabb civilizációs katasztrófák, ezeket aligha lehetne ilyen folytatásként felfogni, és arra sem lehetne következtetni, hogy a háború utáni németek demokratikus intézményei és polgári szokásai pusztán fantomok voltak, és szertefoszlottak, mint füst a szélben. Morális és igazságossági szempontokból jogosan lehetett bíráltni sok mindent, amit a németek 1945 után tettek vagy épp nem tettek, ugyanakkor nem igen gondolhatjuk, hogy jobb lett volna, ha Németországban (előbb a nyugati felében, aztán 1990-től a keletiben is) *minden egészen másként* alakul. 1945 után nem a náci Németország „épült újjá”, hanem megalapozódott az a polgári rend, amely 1933 előtt legfeljebb kezdemények formájában létezett, amiért is azt a keveset, ami megvolt belőle, nagyon könnyű volt „népi közösséggé” átalakítani. Az NDK-ban megmaradt a népi közösség részben szocialista gyökerű eszméje, mint ahogy a szimbólumnyelvben is voltak erős hasonlóságok – nem csoda, hiszen a Német Kommunista Párt és a Nemzetiszocialista Német Munkáspárt egyaránt az 1920-as évek harcaiban formálódott, és egyik sem vált meg az akkor megalkotott szimbolikától. A győztes Szovjetunió hatalmi övezetébe becsatolt NDK fejlődése alapján nem volt meglepő; valószínűtlenebb volt az NSZK fejlődése, legalábbis az 1960-as évekig, amikor a Spiegel-ügy, majd a szükség-

állapotra vonatkozó törvények után még mindig sokan arra számítottak, hogy az ország visszaesik a diktatúrába.

Kétségtelen, Németország gyorsan és gyakorlatilag ellenállás nélkül indította el a világháborút és a népiirtást, melynek csak a legmasszívabb, számos nagy- és kisvárost elpusztító katonai erőszak tudott véget vetni. A mi összefüggésünkben azonban fontosabb az a tény, hogy a katasztrófa nem folytatódott újabbakkal. Ez ugyanis sokkal határozottabban mutatja, mennyire együtt tud élni a modernség az extrém erőszakkal, mégpedig láthatóan anélkül, hogy közben elveszítenénk belé vetett bizalmunkat. Holott ha azt nézzük, hogy a „Hogyan volt lehetséges?” kérdés többnyire az 1933 utáni időszak vonatkozásában merül fel, *tehát a katasztrófa lehetőségére kérdezzünk rá; ahelyett hogy átadnánk magunkat az irritációnak a jó-solt további katasztrófák elmaradása miatt* – ha ezt nézzük, úgy azt kellene gondolnunk, hogy a bizalom elvesztése lett volna a valószínűbb.

De miért is kellene hogy irritáljon bennünket az, hogy a modernségben együtt lehet élni a tömeggyilkos erőszakkal? Nem szoktunk hozzá ehhez a gondolathoz olyan könyvek hatására, mint *A felvilágosodás dialektikája* vagy a *Modernség és ambivalencia*? Csakhoogy döntően ezek is a katasztrófa lehetőségével foglalkoznak, kevésbé a folytatás lehetőségével. Emellett ezek az elméleti modellek a megoldásra váró rejtély felé fordulnak. Ám *rejtély nincs*. Csak *misztifikációk* vannak, részint művek, amikor úgy írunk le vagy jelölünk valamit, hogy azzal töprengésbe ejtünk másokat, részint reflexszerűek, amikor rutinjaink vagy elméleteink annyira ütköznek a valósággal, hogy ezt nem tudjuk figyelmen kívül hagyni, ugyanakkor mi magunk annyira kötődünk a rutinjainkhoz és az elméleteinkhez, hogy nem tudjuk egyszerűen feladni őket: ha ilyen esetben a problémát nem ebben a körülményben látjuk, hanem a világba vetítjük, akkor a világ rejtélyesen fog visszanézni ránk. Nem a katasztrófa rejtélyes, hanem az integrálhatósága; *azért misztifikáljuk a katasztrófát, hogy ne kelljen a normalitásunkat permanens irritációként megélnünk.*

Időszerű gondolatok a háborúról és a halálról című 1915-ös esszéjében Freud azt írja, hogy a világháborús erőszak – akkor még senki sem tudta, hogy az a világháború az első lesz a kettő közül – specifikus csalódást okozott: többet vártak a civilizáció folyamatától; biztonságot vártak, hogy ne lehessen így visszaesni a barbár időkbe.²² Nagyon hasonlóan ír Primo Levi Auschwitzról: teljesen mindegy, mennyire voltak barbárok korábbi évszázadok; lehet, hogy Auschwitz nem mül felül minden más emberi barbárságot, mégis különleges a helyzete, mert azt reméltünk, hogy ezen már túl vagyunk.²³ A csalódás gondolata a rejtélyesség érzését ahhoz a történelmi optimizmushoz köti, amely a XVIII. század végén alakult ki, a XIX. századot és még a XX. század egyes időszakait is kétségkívül jellemezte; a XX. század második felében viszont már nem volt uralkodó, mégpedig éppen azért nem, mert csatlakozni kellett benne. Az efféle csalódás vágy kijózanodás Freud szerint a valóságérzékét szolgálja, és ha a század rejtélyessége nem volna egyéb annál a csalódásnál, akkor vele együtt eltűnt volna. De nem ez a helyzet. Minden század különös antropológiai tanulságokat tartogat. Az ember, az ismert mondást megváltoztatva, történelmi állapotainak együttese – múltbeli, jelenbeli és jövőbeli állapotokból tevődik össze. Mindig lesz benne valami olyan is, amit korábban lehetetlennek tartottak volna – akár jó, akár rossz; az értékelés mércéi pedig tudvalevőleg változnak. Mi akadályoz meg bennünket abban, hogy a múltbeli tanulságokhoz egyszerűen hozzáadjunk egy újabbat?

Annak az életformának, amelyet szokásosan „a modernség”-nek nevezünk (bár az egyes datálások különböznek, nagyjában-egészében a XVI. és XVII. század válságaiból létrejött európai-atlanti kultúráról van szó), nemcsak eleve nem lett volna szabad kompatibilisnek

²² Ld. ehhez Jan Philipp Reemtsma: „Einleitung”, in: uő: *Warum Hagen Jung-Ortlieb erschlug. Unzeitgemäßes über Krieg und Tod*, München, 2003, 7–14. o.

²³ Ld. Primo Levi: „Előszó”, in: uő: *Akik odavesztek és akik megmenekültek*, Európa, Budapest, 1990, 7–21. o., itt: 20. sk. o. (ford. Betlen János).

lennie a XX. század erőszakexcesszusaival, azaz nemcsak nem lett volna szabad engednie, hogy ezek bekövetkezzenek, hanem, ha egyszer bekövetkeztek, még hozzá rejtély nélkül, pontosan megadható módon, akkor legalább ezen tönkre kellett volna mennie. Auschwitz után minden kultúra és minden kultúrkritika egyaránt szemét, írta Adorno,²⁴ de ez (lásd fent) morális kijelentés, nem empirikus megállapítás, és végső soron annak a bosszúságnak a kifejeződése, hogy a művészet és a kultúra nem tette az embert kevésbé gyilkos természetűvé: de legfőképpen, hogy ez csak papíron kifogás a művészettel és a kultúrával szemben, ahogy Adorno maga is tudta, amikor óvott attól, hogy a barbárságra önmagunk barbarizálásával válaszoljunk.²⁵

Noha végérvényesen beláttuk, hogy modernségünk nem olyan, amilyennek gondoltuk, ennek ellenére továbbra is bízunk benne – erről a kettősségről szól a jelen könyv.

²⁴ Theodor W. Adorno: „Negative Dialektik”, in: uő: *Gesammelte Schriften*, 6. k. Frankfurt am Main, 1997, 359. o.

²⁵ Ld. Adorno: „Minima Moralia”, 48. sk.

BIZALOM ÉS MODERNSÉG

*Frissen lüktet az élet érve-
rése*

*s az éteri hajnalpírt köszön-
ti újra;*

*ó, föld, nem ingatott meg ez
az éj se,
űden pihegsz a lábamhoz si-
mulva [...]*

Johann Wolfgang Goethe:
Faust, A tragédia második
része

*– Nem rólam van szó. De
olvasgattam ezt a regényt.
Egyszerre csak, egy reggel,
letartóztatnak egy szeren-
csétlent. Foglalkoztak ve-
le, de ő erről mit sem tudott.
Beszéltek róla irodákban,
felírták a nevét cédulákra.
Azt hiszi, hogy ez igazsá-
gos? Azt hiszi, jogunk van
ilyesmit tenni egy emberrel?
[...] Mondja csak, doktor úr,
ha megbetegednék, befogad-
na-e az osztályára, a kór-
házba?*

– Miért ne?

*Cottard erre megkérdezte,
megtörtént-e valaha, hogy
letartóztattak valakit, aki*

Éppen klinikán vagy kórházban feküdt. Rieux azt válaszolta, hogy ilyesmi megesett már, persze minden attól függ, hogy milyen a beteg állapota.

– Én – szölt Cottard – bízom önben.

Albert Camus: *A pestis*

Ha nem bízhatom abban, hogy a másik nem öl meg, akkor még kevésbé bízhatom abban, hogy betartja a szavát.

Bernard Williams: *Igazság és igazságosság*

Krull a vonaton

Egy őszi napon Felix Krull vonatra száll. Párizsba utazik, ahol egy hotelben fog dolgozni:

A menetjegyem természetesen rendben volt, és én különlegesen élveztem, hogy ily kifogástalanul rendben van – következésképpen magam is kifogástalanul rendben vagyok –, és hogy a derék, durva posztóköpenyes kalauzok, akik a nap folyamán fakuckómban meglátogattak, miután megvizsgálták és kilyukasztották a jegyemet, mindig néma, hivatalos elégedettséggel adták vissza. Mindenesetre némán és kifejezés nélkül, azaz majdnem halott és affektáltságig menő közöny kifejezésével az arcukon, ami megint gondolkodóba ejtett. El kellett tűnődnöm azon a minden kíváncsiságot kizáró idegenségen, amelyet az embertárs, kivált a hivatali viselő, embertársával szemben fitogtatni szükségesnek tart. Annak a derék embernek, aki szabályszerű menetjegyemet kilyukasztotta, ez a kenyérkereső

foglalkozása; valahol hajlék várja, ujján a jegygyűrű is arra vall, hogy felesége, gyermekei vannak. De nekem úgy kellett tennem, mintha emberi viszonylataira a legtávolabbról sem gondolnék, és ilyen irányú kérdezősködés, mely elárulná, hogy nem csupán szolgálatot végző bábnak nézem őt, semmiképpen nem lett volna helyénvaló. Másfelől az én életemnek is megvolt a maga sajátos háttere, ami őt érdekelhette volna; de hogy érdeklődjön iránta, az részint nem illett helyzetéhez, részint méltóságán aluli volt. Menetjegyem érvényessége az egyetlen dolog, amihez neki ugyancsak bábszerű utas-mivoltomból köze volt. Hogy mi lesz velem, ha majd a jegyet lejártá után tőlem elveszik, attól üres, kifejezéstelen szemmel el kellett tekintenie.

Van ebben a magatartásban valami furcsa természetellenesség, mondhatnám, mesterkéeltség, ámbár el kell ismerni, hogy az attól való eltérés állandóan és minden irányban messzire vezetne, sőt hogy már legcsekélyebb áthágása is többnyire zavart okoz. Csakugyan, esetfele az egyik vasutas, miután a derékszíjára akasztott kizilámpás világánál megnézte a jegyemet, úgy adta vissza, hogy rajtam felejtette a szemét, és el is mosolyodott, ami nyilván a fiatalságomnak szólt.

– Párizsba? – kérdezte, holott úticélotam a jegyről világosan leolvashatta.

– Igenis, ellenőr úr – feleltem nyájas fejbólintással. – Oda visz az utam.

– Mi járatban? – bátorkodott tovább kérdezősködni.

– Tetszik tudni – válaszoltam –, megfelelő ajánlásokkal ellátva a hotelszakmában óhajtok elhelyezkedni.

– Lám, lám! – mondta. – No, sok szerencsét!

– Sok szerencsét önnek is, főellenőr úr! – viszonzottam a jó kívánságát. – És kérem, üdvözzölje nevemben kedves feleségét és gyermekeit!

– Köszönöm... ejha! – nevetett meghökkenve, különös szókapcsolással, azután sietve ment tovább, kissé meg is botlott, pedig a kocsi padlóján nem volt semmi botlató; kisiklatta jártából a nem várt emberei közeledés.¹

A modernségből kapunk ízelítőt itt, a harmadosztályú kocsiban; vagy, hogy a radikális társadalomkritika *sibbolejt*-ét használjuk, az elidegenedésből. A szociológia funkcionális differenciálódásról és szerepekről beszél. A szerepek világában az emberek tudják, mit várhatnak egymástól: Ennek alapján bíznak egymásban, még ha ez lényegében csak azt a feltételezést jelenti is,

¹ Thomas Mann: *Egy szélhámós vallomása*, Európa, Budapest, 1968, 122. sk. o. (ford. Lányi Viktor).

hogy szerepekkel kapcsolatos elvárásaik nem fognak tévesnek bizonyulni. A „modernség” nevű összprojektiét ugyanolyan megbízhatónak tartják, mint a vasúti közlekedést. De a modernség olykor kisiklik. Ezt jelzi a kalauz botlása: óvatosan kilép a szerepéből, Krull pedig komolyan veszi a gesztust. A szerep betöltéséhez a szerepre kell szorítkozni. Ebben az önkorlátozásban kölcsönösen elvárjuk egymástól, illetve demonstráljuk egymásnak, hogy nem esünk ki a szerepből. Am egyszersemind azt is világossá tesszük, hogy nem vagyunk *azonosak* a szereppel, hogy tisztában vagyunk külsődleges voltával. Ez a sajátos kombináció tárul elénk a vasúti фуlke mikrokozmoszában, a társadalmi interakció specifikusan modern formájaként: nem oldódunk fel a szerepeinkben, ugyanakkor nem is támogatjuk meg őket olyanfajta kommunikatív rekurzussal, amely valami „mögöttük” lévőre vonatkozna.

Később egy bizonyos Venosta márki megkéri Krullt, hogy helyettesítse őt világkörűli útján, mert maga inkább Párizsban akar maradni a szeretőjénél. Krull tehát Párizsban is vonatra száll, ezúttal márkiként:

Hat óra volt, amikor a vonat elhagyta Párizst. Beesteledett, kigyúlt a világítás, amitől különszakaszom még tetszetősebb lett. A kalauz, idős bácsi, halk kopogtatással kért engedélyt a belépésre, szalutálva sapkájához emelte a kezét, és megismételte a tisztelgést, mikor visszaadta a menetjegyemet. A derék ember arcáról leritt a lojális és konzervatív érzület, s miután a vonatot végigjárva a társadalom minden rétegével, annak kétes elemeivel is érintkezésbe került, láthatóan jólesett neki, hogy bennem a társadalomnak kifogástalanul előkelő, a kedélyt már pusztá megjelenésével is üdítő színét-virágát üdvözölhette. Valóban nem kellett aggódnia szerencsés továbbjutásom miatt azután, hogy már nem leszek az ő utasa. A magam részéről a családi életéről való érdeklődést kegyes mosollyal és leereszkedő fejbólintással helyettesítettem, ami konzervatív érzületét bizonyára a harckésztségig erősítette.²

A szerepek ezúttal nem feslenek fel: sem az utas és a kalauz komplementer szerepei, sem – komolyan véve a kisebbfajta szertartást és azt, ahogyan Krull értelmezi – az

² I. m. 250. sk. o.

úré és a szolgálé. A kalauz viselkedését felfoghatjuk úgy, hogy az első osztályon kijáró szolgáltatást nyújtja. Tiszteleg, hajlong, „márki úr”-nak szólítja az utast, és borraalót kap. A szolgáltatáshoz hozzátartozik, hogy aki fizet érte, az megfedekezik arról, hogy fizet érte. De az első osztály koreográfiája még őrzi azoknak az időeknek az emléket, amikor az ilyen helyzetekben nem pusztá szerepek, külsődleges és ezért elvileg bárki által betölthető szerepek találkoztak, hanem saját származásukat reprezentáló személyek. Az álmárki és a kalauz rituálét adnak elő, s ez, akárcsak elmaradása a harmadosztályon, az egymás iránti kölcsönös bizalmat és a társadalmi szerkezet stabilitásába vetett közös bizalmat jelzi és reprodukálja. Felméri és mindkét részről igenlik a társadalmi távolságot, de egyben védőszövetséget alkotnak a bizalomra nem méltókkal, a „kétes elemekkel” szemben. Tudják, mit várhatnak egymástól.

Mindkét esetben tudják ezt a résztvevők (és elvétik a lépést, ha esetleg tévednek).

A modernség előtt és a modernségben egyaránt az a fontos, hogy stabilak legyenek a kölcsönös elvárások, melyek közös stabilitásfeltevést alapoznak meg. De míg a modernség előtt a mindenkori rendi reprezentációhoz szabott, akár igen összetett elvárásokról van szó, addig a modernségben már a feltétlenül elvárhatónak a minimalizálásáról.

Az első esetben a bizalom abban az elvárásban áll, hogy valaki megtesz valamit, a másodikban abban, hogy nem tesz meg valamit.

Bizalom

A bizalomról szóló munkák sokáig rendre a megálapítással indítottak, hogy a szociológia kevés figyelemre méltatja a társadalmi életnek ezt az elemi mozzanatát. Niklas Luhmann még 1989-ben is kijelenthette, hogy

sajnos igen gyér a tematikusan a bizalommal foglalkozó irodalom.³

Tizenegy évvel később viszont Martin Hartmann már „a publikációk özöné”-ről beszélt, hozzátéve, hogy ennek „egyelőre nem látni a végét”.⁴ Ma a bizalomról szóló tanulmányok és könyvek rendszerint a kutatási előzmények számbavételével kezdik – ahogyan mi is tesszük itt –, és a lista szinte korlátlanul bővíthető.⁵ A szóban forgó munkák többsége egyetért abban, hogy a bizalom a társadalmi kohézió egyik, ha nem az elemi tényezője. Azzal kapcsolatban viszont már nagyon eltérnek az álláspontok, hogy mely jelenségek sorolandók a bizalom fogalma alá. Claus Offe például határozottan elveti azt a felfogást, hogy intézmények iránt viseltetnénk bizalommal.⁶ Anthony Giddens ellenben úgy látja, hogy

a modern intézmények lényege a legszorosabban összefügg az elvont rendszerekbe vetett bizalom mechanizmusaival.⁷

Ezen talán meglepődhetünk, különösen ha összevetjük azzal, amit Luhmann ír:

³ Niklas Luhmann: *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*, 4. kiad. Stuttgart, 2000, 1. o. 1. lábjegyzet.

⁴ Martin Hartmann: „Einleitung”, in: uő–Claus Offe (szerk.): *Vertrauen. Die Grundlage des sozialen Zusammenhalts*, Frankfurt am Main, 2001, 7. o.

⁵ Ld. Piotr Sztompka: *Trust. A Sociological Theory*, Cambridge, 1999, ix. o.; Martin Endress: *Vertrauen*, Bielefeld, 2002, 10. o.

⁶ Ld. Claus Offe: „Wie können wir unseren Mitbürgern vertrauen?”, in: Hartmann–Offe (szerk.): i. m. 241–294. o., itt: 245. o.

⁷ Anthony Giddens: *Konsequenzen der Moderne*, Frankfurt am Main, 1995, 107. o.

Az ember számos helyzetben választhat ugyan, hogy ilyen vagy olyan vonatkozásban akar-e bizalmat táplálni, vagy sem, de minden bizalom nélkül ki sem tudna kelni reggel az ágyából. Meghatározatlan szorongás, bénító félelem lenne úrrá rajta, [...] Minden lehetséges volna. Nincs ember, aki elviselné ezt a közvetlen konfrontálódást a világ roppant komplexitásával.⁸

Bármennyire alapvetőnek tartják is a szerzők a bizalmat, az egyik oldalon ragaszkodnak ahhoz, hogy tisztán interperszonális viszony, melyet nagyjából kimerítően le lehet írni a *rational choice theory* apparátusával,⁹ míg a másikon valahogy úgy fogják fel, mint a régebbi fizika éterének társadalmi megfelelőjét: minden jelenség hordozó szubsztanciájául szolgáló, nehezen meghatározható anyaggént. Éppen ez adja azonban a fenomen – terminológiailag megőrzendő – feszítávolságát; a fogalom elméleti báját és intellektuális vonzerejét. Nem meggyőzők azok a redukciós próbálkozások, amelyek az elvont képződményekbe, így az intézményekbe vagy akár a társadalmi rendszer egészébe vetett bizalmat, legalábbis „végső soron”, a személyes bizalomra vezetnék vissza.¹⁰ A társadalmi fakticitásokban nem annak a hipotézisnek az alapján bízunk, hogy megvizsgálhatnánk, ha megvizsgálhatnánk, mindazok megbízhatóságát, akiknek közülük van hozzájuk. Nem plauzibilis az az elképzelés sem, hogy a társadalmi bizalom a közelre ható bizalom kompakt szféráiban alakulna ki, és onnan terjedne szét mintegy folyamatosan vékonyodva a távolabbra ható és egyre elvontabb bizalom régióiba. Az efféle folytonosságot már David Hume vitatta, rámutatva, hogy például a családi körben meglévő személyes bizalom más jellegű, mint az állam működésébe vetett bizalom.¹¹ Egyszerű megfontolással belátható, hogy ez így van: mi volna a bizalmatlanság az egyik és a másik esetben? Ezt az

⁸ Luhmann: i. m. 1. o.

⁹ E megközelítés bírálatahoz ld. Sztompka: i. m. 66. o. és *passim*.

¹⁰ Ld. Offe: i. m.; Sztompka: i. m. 45. o.

¹¹ Okfejtését mindenesetre át lehet ültetni ilyen terminológiába; ld. David Hume: *Tanulmány az erkölcs alapelveiről*, Osiris, Budapest, 2003, 27. o. (ford. Miklósi Zoltán és Babarczy Eszter).

érvet alább még ki kell fejteni. Másfelől személyes vonatkozás nélkül nincs intézményekbe vetett bizalom vagy általában „társadalmi” bizalom. A magatartás-elvárásokra gyakorolt következmények feltételezése nélkül értelmetlen volna társadalmi bizalomról beszélni. Erről a viszonyról lesz szó a következőkben.

De nem általánosságban, hanem a társadalmi kohézió feltételeire vonatkozó kérdés szempontjából. Azt gondolhatnánk, hogy a szociológusnak újra meg újra a társadalmi összetartás valószínűtlenségéből kell kiindulnia, ha meg akarja érteni, mi akadályozza meg az atomokra való szétesést, a polgárnak ellenben, legyen akár hivatására nézve szociológus is, stabilitást kell feltételeznie, ha cselekedni akar. Legalábbis addig a pillanatig, amíg ez a feltevés kézzelfoghatóan meg nem cáfolódik; és az utána következő időszakot is kénytelen lesz a végén, már amennyiben túléli, kivételként értékelni, mert ellenkező esetben nincs tovább – még ha ez a tovább csak anynyi is, hogy „a váratlant várni”,¹² mert amíg lehet így fogalmazni, addig a váratlan nem a *telfességgel* váratlan. Thomas Hobbes volt az első, aki így tekintett a társadalomra; és a bizalom témáját állította vizsgálódásai középpontjába. Ez a megközelítés csakugyan specifikusan modern: akkor alkalmazandó, amikor a premodern bizalom különös fajtái elavulnak – főként amikor a személyes és helyi korlátokhoz kötött bizalom, valamint az embertársaim viselkedésének prognosztizálását lehetővé tevő, a kötelező érvényű hagyományra támaszkodó bizonyosság nem elég többé ahhoz, hogy érzésszerű biztonsággal mozogjak a társadalomban.¹³ Az erőszak eszközeit monopolizáló erős állam filozófiájával Hobbes maga természetesen nem a modernség kihívásaira kíván válaszolni, hanem egy általános problémára: hogyan lehet az ember biztonságban a többi embertől? Az ember „természetes

állapota” nála tudvalevőleg „mindenkinek mindenki ellen folytatott háborúja”, amivel a permanens bizonytalanság állapotát írja körül, ahol „örökös félelem uralkodik, az erőszakos halál veszélye fenyeget”¹⁴ – a bizalom hordozta társadalmiasulás ellenkezőjéről van itt szó, arról, amit Giddens az „egzisztenciális szorongás vagy félelem” állapotának nevez, és a bizalom tulajdonképpeni ellentétéként ért, megkülönböztetve ezt a célzott bizalmatlanságtól, mely előfeltételez egyébként meglévő bizalmi viszonyokat.¹⁵

Az „örökös félelem” és „veszély” ezen állapotának, amelyben „minden lehetséges volna”, Hobbesnál hármas idővonatkozása van: ez az, ami *korábban* volt, ez az, ami *jövőben* fenyeget, és ez az, ami *máshol még* megvan.

Valaki talán úgy vélekedik, hogy oly idő és oly háborús állapot, amelyet leírtam, sose létezett, s én magam se mondanám, hogy valaha is az egész világon általában ilyesmi lett volna. De még ma is vannak helyek, ahol az emberek így élnek. Mert Amerikában a vadembereknek sok helyütt nincs semmiféle kormányuk – kivéve a kis családokat, amelyek körében az egyetértés a természetes élvágytól függ –, és ott még ma is olyan állatias módon élnek, ahogy az imént leírtam. Ámde akárhogy áll is a dolog, könnyen megítélhetjük, milyen életmódot folytatnának azok, akiknek nem kell semmiféle közhatalomtól tartaniok, ha arra az életmódra gondolunk, amelybe a korábban békés kormányzat alatt élő emberek polgárháború idején lesüllyednek.¹⁶

Mindenkinek mindenki ellen folytatott háborúja tehát *szisztematikus* célzatú elnevezés Hobbesnál arra, ami az erőszakot korlátozó intézmények csődje esetén fenyeget. De a kifejezésnek *történeti* értelme is van. Ez a történeti értelem nem állhat persze egy olyan állapot feltételezésében, amelyet a bizalom teljes hiánya jellemezné. Hume bírálta is ezt a feltételezést: nem lehetséges, hogy min-

¹² Heinz Bude: „Am Ende ratlos. Was hat die Soziologie zur Katastrophengeschichte des 20. Jahrhunderts zu sagen?“, *Mittelweg* 36, 3 (1994), 6, 40–46. o., itt: 46. o.

¹³ Ld. Giddens: i. m. 127. skk. o.

¹⁴ Thomas Hobbes: *Leviatán, vagy az egyházi és világi állam formája és hatalma*, 1–2. k. Kossuth, Budapest, 1999, 1. k. 170. és 169. o. (ford. Vámosi Pál).

¹⁵ Giddens: i. m. 127. o.

¹⁶ Hobbes: i. m. 1. k. 169. sk. o.

denki egyformán bizalmatlan legyen mindenki iránt.¹⁷ A természetes állapotnak az állam erőszak-monopóliumával való hobbesi szembéállítását ezzel együtt cezúrárt jelezzük.

A modernség kezdete a bizalom mint társadalmi kötélananyag átalakulását jelenti.

Térjünk vissza a bizalom általános fogalmához. Láttuk, hogy tartalmát tekintve igencsak vitatott, ezért aztán saját megállapításokra kell jutnunk. Nem tűnik értelmetlennek a hétköznapi beszédmódhoz tartanunk magunkat, hiszen ez mégiscsak közvetlenül tematizálja azt, amiről szó van.¹⁸ Mikor „megbízható” valaki? Elsődlegesen akkor, ha azt teszi, amit mond. Megtartja az ígéreteit, nemcsak a hangsúlyosakat, hanem a többit is. De ez még kevés. Aki erőszakkal fenyeget bennünket, majd valóra is váltja a fenyegetését, azt nem neveznénk megbízhatónak, jóllehet azt tette, amit mondott. A kiszámíthatóság önmagában nem tesz egy embert megbízhatóvá.

A megbízhatósághoz nemcsak az kell, hogy valaki azt tegye, amit mond, hanem az is, hogy bizonyos dolgokat ne mondjon és ne tegyen.

Nem elég azt tudnunk, hogy mit várhatunk tőle: ugyanúgy tudnunk kell azt is, hogy mit *nem* várhatunk tőle. Ezért rombolhatja le adott esetben a bizalmat már az is, ha valaki biztosít afelől, hogy nem fog megtenni valamit.

Aligha érzi magát biztonságban az az ember, akinek egy másik ezt mondja: „Megígérem, hogy nem foglak megölni.”¹⁹

Nemcsak konkrét emberekben bízunk – vagy nem bízunk. Az egész világ iránt is van bennünk bizalom – vagy

¹⁷ Ld. Hume: i. m. 27. o.

¹⁸ Ld. Kempowski: *Tadellöser & Wolff*, id. kiad. 479. o.

¹⁹ Bernard Williams: *Wahrheit und Wahrhaftigkeit*, Frankfurt am Main, 2003, 138. o.

bizalmatlanság. Mit jelent ez? Egy egyszerű gondolatkísérlettel megvilágíthatjuk a dolgot. Tegyük fel, reggel azt hallottuk a rádióban, hogy a kormány a büntetőjogi reform kísérleti fázisában négy hétre hatályon kívül helyezte a teljes büntető törvénykönyvet.²⁰ Mit csinálnánk? Anynyi bizonyos, hogy egészen más gondolatok járnának a fejünkben, mint egyébként. Felötlenének olyan potenciális veszélyek, amelyekre eddig sosem gondoltunk, legalábbis gyakorlati jelleggel nem. Milyen következményei lehetnek az így megváltozott körülmények között annak, hogy az egyik szomszédod ki nem állhat engem? A másik szomszédod egy csomó pénzzel tartozik nekem. Mennyire erőszakosak valójában azok a kopasz fiatalok, akiket nap mint nap látok a buszon? Eszembe jut, hogy nincs fegyverem. Vigyem magammal a konyhakést? És így tovább. Mindez csupa olyasmi, amire egyébként nem gondolok, és *nem is kell gondolnom*. Ha – ismét a normálállapotot előfeltételezve – valamilyen erőszakos bűncselekmény áldozatává válok, akkor a bíróságon nem fogják mulasztásként felróni nekem, hogy nem volt nálam fegyver. *Tudom* ugyan, hogy érhet erőszak, hogy fennáll ennek a lehetősége, de *nem kell* számolnom ezzel. Egyenesen nehezemre esik ilyen helyzetekre felkészülni – s ennek normatív implikációi vannak: Európában az emberek büszkéek arra, hogy itt mások a fegyvertartásra vonatkozó törvények, mint az Egyesült Államokban. Egy európai típusú társadalomban döntően meghatározza az életünket az ilyen jellegű – akár ki is kényszeríthető – bizalom megléte.

Nemcsak a társadalmi világban bízunk, hanem a világban, mondjuk úgy, mint olyanban is. Bízunk abban; ahogy mondani szokás, hogy holnap is felkel a Nap. Itt sem csak a kiszámíthatóságról van szó. A Horn-foknál élők tudják, hogy arrafelé megbízhatóan gyakoriak a tartós viharok, de a tengerre nem terjed ki a bizalmuk. Nem elég tudni, hogy a vihar mit művelhet velem – a bizalom

²⁰ Ld. Winfried Hassemer–Jan Philipp Reemtsma: *Verbrechensopfer. Gesetz und Gerechtigkeit*, München, 2002, 132. skk. o.

hordozta tengeri úthoz hozzátartozik, hogy a tenger ne nyeljen el, a szél ne borítsa fel a hajót. Másképp: aki a világ veszélyes pontján él, annak gondolnia kell olyan dolgokra, amelyekre a másutt élőknek nem. Németországban nem kell reggel kirázni a csizmát, ahol viszont vannak skorpiók, ott igen, mert a skorpiók megbízhatóan megmarják, aki rájuk lép.

Egybevéve mindezt, megállapíthatjuk, hogy rendkívül bizalomteljes társadalmakban élünk, olyanokban tehát, amelyekben a közélre ható bizalom talán nincs mindenütt, de érvényes mint szabály és mint igazolt normatív feltevés: a családtagjainkban többnyire megbízunk; és nyugodtan alszunk, ha ott vannak. Ha ez nem így van, akkor problematikus esettel van dolgunk, mely a pszichológusokra, a szociális munkásokra vagy a bíróságokra tartozik: Barátságokat ápolunk, s bár szoktunk csalódni, sőt az is előfordul, hogy becsapnak, ettől még nem kételkedünk a barátság lehetőségében. Olykor aggódva olvasuk a bűnözési statisztikákat, éjszakánként pedig kerüljük a pályaudvarokat, de a mi társadalmunk nem olyan, hogy mindenki háborúzna mindenki ellen, és nem is készülünk ilyen állapotra – legfeljebb riasztóberendezést szereltetünk be. Bízunk abban, hogy lesz áram a működéséhez. Bízunk abban, hogy a közüzemi szolgáltatók rendszeresen ellátják a feladataikat – olyannyira, hogy többnyire dühösek vagyunk, ha a vonat késik. S bízunk végül abban, hogy az időjárás szabályos és szélsőségektől mentes lesz, és ez megint csak van annyira erős, hogy normális szabálytalanságok is képesek felháborítani vagy nyugtalanítani. De a düh, a felháborodás és a nyugtalanítás ilyen állapotai azt mutatják, hogy minden bizalom megrendülhet.

A bizalomnak szüksége van az állandó és folyamatos megerősítésre, máskülönben eltűnik.

Amikor a svájci vasúttársaság járatain bemondják, hogy Bern és Bazel között óvakodjunk a tolvajoktól, akkor ezért nem vagyunk hálásak a figyelmeztető hangnak.

Hirtelen úgy érezzük, bűnözők vesznek körül. Ahelyett hogy egyáltalán nem gondolnánk tolvajokra, már csak tolvajokra gondolunk (legalábbis egy ideig). Nem lehet félig bízni.

A bizalom nem visel el sem ambivalenciát, sem tisztázatlanságot.

Aki arra a kérdésre, hogy „bíz-e XY-ban?“, azt felelné, hogy „néha“, az arról tenne tanúbizonyságot, hogy nem tudja, mi a bizalom. Ugyanez igaz arra, aki azt felelné, hogy „nem tudom“. Aki nem tudja, hogy bízhat-e, az nem bízik.

Minden bizalom megrendülhet,²¹ s kérdéses, hogy lehet-e egyáltalán „ösbizalomról“ beszélni.²² Valamilyen bizalmi viszony nélkül mégsem létezhetünk. De ez megint csak nem jelenti azt, hogy az a kiterjedt bizalom, amely a mi társadalmainkban uralkodik – s amelynek velejárójaként szokatlan mértékben ki vagyunk téve a csalódásnak –, a történelmi szabály volna. Annyira hozzá vagyunk szokva a bizalomhoz, hogy nehezen tudjuk elképzelni, milyen az élet azokban a társadalmakban, amelyek elvannak kevesebb, egészen eltérő jellegű és más hatótávolságú bizalommal.

A „más hatótávolságú bizalom“ kifejezés azonban csak első közelítést jelent, hiszen az embertársaink iránti bizalomnak első pillantásra mindig van úgyszólván hatótávolsága, míg egy más típusú bizalom – nevezzük ezt háttérbizalomnak – vagy ismeretlen, távoli nagyságokra irányul, amilyen a kozmosz, vagy elméletileg nehezen átlátható komplexumoknak szól, amilyen például a valutarendszer: aki pénzt kap vagy ad ki, az a normál gyakorlatban általában nem ismeri a rendszer működését (vagy

²¹ „A bizalom lényegileg törékeny.“ (Shmuel N. Eisenstadt: „Vertrauen, kollektive Identität und Demokratie“, in: Hartmann-Offe [szerk.]: i. m. 333–363. o., itt: 334. o.).

²² Ld. Jan Philipp Reemtsma: „Versuche, die menschliche Grausamkeit psychoanalytisch zu verstehen“, in: uő: *u. a. Falun. Reden und Aufsätze*, Berlin, 1992, 237–263. o., itt: 254. sk. o.

nem aktualizálja az ismeretét). Másrészt a valutarendszerbe vetett bizalmunk meghatározza azt, ahogyan napi szinten bánunk a számunkra legbizalmasabban ismert dologgal, a pénzzel, miközben a közelre ható bizalmat gyakran olyasvalaki iránt tanúsítjuk, akivel a legkevésbé sem vagyunk bizalmas viszonyban: az idegen iránt; aki becsönget hozzánk, mire mi ajtót nyitunk neki. Cselekvésünk és viselkedésünk közelség/távolság, ismert/ismeretlen és hasonlók szerinti szokásos felosztásai nem alkalmasak a bizalom fenomenológiájának kidolgozásához.

A bizalom a világmegértés sajátos formája, és sajátos struktúrákat alakít ki, melyek nem fordíthatók le minden további nélkül egymásra. A bizalmon alapuló világmegértés tisztázásához döntő fontosságú annak felismerése, hogy a *bizalmatlanság nem a bizalom ellentéte*: bizalom és bizalmatlanság két komplementer módja a világban való létezésünk tematizálásának, s ez a két mód ugyanazt a célt szolgálja, nevezetesen az elvárásbizonytalanság csökkentését. Egy egyszerű megfontolás világossá teheti ezt. Mit jelentene a bizalom komplementer bizalmatlanság nélkül? Azt jelentené, hogy a legminimálisabban sem tematizáltunk valami X-et, amit így meg sem lehetne fogalmazni. Wittgenstein szerint az az állítás, hogy valamilyen nem lehet kételkedni, csak akkor megengedhető, ha tisztázzuk, hogy kétség esetén hogyan is nézne ki ez a kétség. Ugyanígy az a kijelentés, hogy bízunk a gravitáció törvényének fennmaradásában; csak akkor értelmes, ha van elképzelésünk arról, hogy milyen lenne az ebbeli bizalmatlanság.

Bizalomról csak akkor kellene beszélni, amikor létezik a bizalmatlanság társadalmi gyakorlata.

Ilyen gyakorlat nemcsak akkor nem létezik, ha – mint a gravitációs példában – nem igazán elképzelhető számunkra.

Érdemes visszanyúlnunk ebben az összefüggésben egy különbségtételre, amelynek Luhmann nagy

jelentőséget tulajdonít: bizakodás [*Zuversicht*] és bizalom [*Vertrauen*]²³ megkülönböztetésére.

A két fogalom egyaránt olyan elvárásokra vonatkozik, amelyek átfordulhatnak csalódásba. A normáleset a bizakodás. Bizakodók vagyunk a tekintetben, hogy elvárásainkban nem kell csalódnunk: hogy a politikusok próbálják elkerülni a háborút, hogy az autók nem kapnak defektet, vagy nem hajtanak fel váratlanul a járdára, és nem ütnek el a vásárnap délutáni sétánk alatt. Nem élhetünk anélkül, hogy ki ne alakítanánk elvárásokat kontingens eseményekre vonatkozóan, s eközben többé-kevésbé figyelmen kívül kell hagynunk a csalódás lehetőségét. Azért hagyjuk figyelmen kívül, mert nagyon ritkán válik valósággá, de azért is, mert nem tudjuk, mi egyebet tehetnénk.²⁴

A bizalom viszont magában foglalja azt –, mondja Luhmann –, hogy egy bizonytalan helyzetben aktívvá válik. A bizalomban ugyanúgy csatlakozhatom, mint a bizakodásban, de a bizalom a bizakodástól eltérően *döntés* eredménye.

Ezzel a megkülönböztetéssel kapcsolatban a „nem tudjuk, mi egyebet tehetnénk” a probléma. Első pillantásra látszik, hogy ez a probléma a természeti törvények fennmaradására vonatkozó bizalom esetében más jellegű, mint az autóvezetésnél, ahol legalább csökkenteni tudom a baleset bekövetkeztének valószínűségét, például azzal, hogy ellenőrzöm a gumik állapotát. Javaslom, hogy a bizakodás fogalmát az alábbi értelemben használjuk:

A „bizakodás” azokat az elvárásokat foglalja magában, amelyeknél nem tematizáljuk – vagy csak nagyon ritkán, és akkor sem a gyakorlatra nézve releváns módon –, hogy csatlakozhatunk bennük.

A politikusok viselkedésével kapcsolatos feltevéseinkre (hogy valóban el akarják kerülni a háborút, hogy a mi javunkat tartják szem előtt stb.) ez nyilván nem áll.

²³ Az eredetileg angolul frott szövegben *confidence*, illetve *trust*.

²⁴ Niklas Luhmann: „Vertrautheit, Zuversicht, Vertrauen”, in: Hartmann-Offe (szerk.): i. m. 143–160. o., itt: 147. o.

Bár nem tudunk személyesen bizalmi viszonyt kialakítani a politikusokkal, s így nem is vállalhatjuk a felelősséget a bizalomráfordítás kockázataért – a bizalom nem a saját „döntésünk” eredménye –, mégis egészen más módon vagyunk „bizakodók”, mint (hadd legyen még egyszer ez a példa) a gravitáció törvényét illetően, melynek érvényét szintén nem tudjuk befolyásolni. A gravitáció törvényét némileg diffúz meggyőződések alapján tartjuk „igaznak” és ezért érvényességében befolyásolhatatlannak, míg a politikusok esetében megvonjuk a vállunkat: „De hát mit tehetnénk?” Ez azonban másféle nemtudás. Ha azt mondjuk is, hogy nem tudjuk, mit tehetnénk, valójában nagyon is sokat teszünk ezen a téren, méghozzá folyamatosan. Olykor szereplőként, többnyire nézőként, de állandóan legitimációképző tömegként a részesei vagyunk olyan gyakorlatoknak, amelyek azt vannak hivatva garantálni, hogy a politikusok csakugyan a közösség javáért dolgozzanak.

Kíváncsiak vagyunk személyes szavahihetőségükre, szívesen olvassunk olyan újságcikkeket, amelyekből kiderülnek jellembeli tulajdonságaik, hallunk vizsgálóbizottságokról, sőt felmentési eljárásokról is. Nem *hiszünk* ugyan „a” politikusoknak, de azért bízunk abban, hogy nem csak rosszat akarnak. Ennek az az oka, hogy részt veszünk olyan gyakorlatokban, amelyek megengedik, hogy adott esetben kontrafaktikus (és rosszabb időkben a hangos többség által világidegennek nyilvánított) feltevéseket kövessünk. A „megengedik” a szó szoros értelmében veendő. Senki sem kritizálhat, senki sem tarthat bennünket naivnak vagy óvatlannak azért, mert ilyen feltevéseink vannak. Ez csak akkor volna indokolt, ha szándékosan vagy hanyagságból nem élnénk a nevezett gyakorlatokban való részvétel esélyével. A korrupció nyilvánvaló jeleit figyelmen kívül hagyó ügyészt el lehet távolítani hivatalából, X politikusot néhány beszéde után ostobaság komolyan venni. Hogy nem hallottuk őt beszélni, az nem kifogás. A bizalom e változatához való jogunkat azzal vásároljuk meg, hogy kötelességünk részt venni többek közt az ilyen információegosztásban.

Gyakorlatra épülő bizalom

Különbözik tehát egymástól az a bizakodás, hogy holnap a kövek nem szállnak fel az égbe, illetve az a bizalom, hogy a politikusok valamennyire tisztességesek. A különbség azonban nem abból adódik, hogy az egyik esetben természeti eseményről, a másikban komplex társadalmi összefüggésről van szó, hanem abból, hogy *a második esetben ismerünk olyan gyakorlatokat, amelyek lehetővé teszik a bizalmat, míg az elsőben nem.* Ez változhat, néha akár gyorsan is. Nem aggódunk amiatt, hogy az ég fejünkre zuhanhat. Épp ezért találjuk viccesnek, hogy az *Asterix* képregények egyébként rettenthetetlen galljai pont ettől félnek. A csillagászati távcsöveknek köszönhetően szemtanúi lehettünk annak, ahogyan a Shoemaker-Levy 9 üstökös összeütközött a Jupiterrel, s fel szokott vetődni a kérdés, hogy velünk nem történhet-e meg hasonló. Az ilyen félelmek nem újak. Amióta az üstökösöket és a meteorokat nem előjeleknek,²⁵ hanem természeti jelenségeknek tartják, rendszeresen lábra kapnak effélék, főleg miután mostanra elég pontosan tudjuk – részint egykori becsapódásoknak a Földön és a Holdon látható nyomaiból, részint a dinoszauruszok kihalásáról szóló filmek szimulációiból –, hogy mit művelne bolygónkkal egy ilyen katasztrófa. Az égbolt szilárdságát illető bizakodás időről időre törekenyen mutatkozik. De az ilyen aktív bizalmatlanság protagonistái sohasem jutottak, vagy legalábbis manapság nem jutnak tovább tömeghisztéria-keltést célzó gyenge próbálkozásoknál. A bizalmatlanság normálisan különcök viszonylag szűk csoportjának témája maradt, köztük olyanoké, akik nem kizárólag akadémiai érdeklődésből foglalkoztak Edmond Halley prognózisaival. Halley megjósolta, hogy az 1682-ben észlelt, utóbb róla elnevezett üstökös 1759-ben

²⁵ Ld. Johann Wolfgang Goethe: „Götz von Berlichingen”, in: uő: *Dramák*, Európa, Budapest, 1963, 5–116. o., itt: 95. o. (ford. Vajda Miklós).

visszatér; vissza is tért, a további számítások pedig azt az eredményt hozták, hogy az égitest 1834-ben újra fel fog tűnni. 1830-tól megszaporodott az üstökösirodalom,²⁶ a könyvek és tanulmányok egy része a világ végével és az Antikrisztus uralmával riogatott; mások azt bizonygatták természettudományos alapon, hogy a Földnek nem esik baja, ha egy üstökös belecsapódik. A bizalmatlanság tartós gyakorlatát azonban nem sikerült előidézniük.

Nem mintha ilyesmi nem volna lehetséges. Ahogy a tömegfelvonulásokat és az önostorozást hatékony eszköznek tartották a pestissel szemben, vagy ahogy a démonstrációkkal és a sokaság imádkozásával elkerülhetőnek gondolták a tömeges atomhalált, ugyanúgy természetesen a rettegett kozmikus karambolok várt időpontját megelőző esztendő minden napjait is meghatározhatták volna hasonló tömegmozgalmak; sőt; mivelhogy sikeresnek bizonyultak; hiszen a Föld megmenekült, utóbb is formálhatták volna Európa arcát: Hogy ez elmaradt, annak – lásd az iménti példákat – nem az ember különösen racionális alkata az oka. Gyaníthatóan inkább az, hogy a mi hitkontextusainkban a csillagok, összefüggésben a görög természet racionalizmus és a héber vallásosság között zajló, kulturális fejlődésünket alakító interakcióval; csak csekély szerepet játszanak, s vonzerejük az asztrológiára korlátozódik mint megtúrt, de a nyilvános némaság feltétele mellett megtúrt, ezért kollektíve kötelező érvényű gyakorlatot megalapozni képtelen hobbira.²⁷

²⁶ Ld. Lenz Prütting: „Weltunterganks-Schimmunk». Einige Anmerkungen zur Theateraufführung KAFF 68 ff”, *Bargfelder Bote. Materialien zum Werk Arno Schmidts*, Jörg Drews, 77-78. szám, München, 1984, 14. sk. o.

²⁷ A görög anekdota szerint egy hadvezér napfogyatkozásakor úgy nyugtatta meg helyettesét, hogy a szeme elé tartotta a köpenyét, és megkérdezte, fél-e. A másik nemmel válaszolt, mire a hadvezér így szólt: „Mit akarsz? A Napot elsötétítő dolog csak nagyobb a köpenyemnél.” A zsidók számára a Nap olyasvalami, amit Isten megállíthat, ha népének stratégiai érdeke úgy kívánja. Ezek a kozmoszról alkotott elképzelések nagyon különböznek ugyan, de amikor arra kerül a sor, hogy fel kell lépni valamilyen, a csillagok sorshatalmába vetett hit ellen, a két nézet mindig kiegészíti egymást. – Az ettől

Amikor tehát szemtanúi lehettünk a Shoemaker-Levy pusztulásának,²⁸ az üstökös fenyegetésre való reakálás eshetősége nem valamilyen vezeklés- vagy könyörgés rituálé kontextusában, hanem az űrtechnológiában jelent meg a közfigyelem periferiáján. A NASA elindított egy programot, amelyben az üstökös- és meteoritveszély kivédésének lehetőségeit elemezték. A program költségvetését nem sokára drasztikusan visszanyesték, s úgy tűnt, az egész projektet el lehet felejteni. Azután viszont sikerült célba venni és eltalálni egy üstökösöt; így aggodalmunk, ha továbbra is táplálni akarjuk, most már a technológia műszaki oldalára irányulhat. A kérdés, hogy az ég a fejünkre zuhanhat-e, átalakulhatna ilyen kérdéssé: „Mekkorának kell lennie egy atomrobbanásnak ahhoz,

a hagyománytól való eltérést mindig gyanakvással szemlélték. Így tett a *Wallenstein sirfelirata* című vers ismeretlen szerzője is:

Itt nyugszik és rohad, amíg bőrébe fér

Wallenstein, a nagy hadvezér.

Összegyűjtött nagy haderőt,

De húzta az időt csata előtt.

Sokaknak nagy vagyont adott,

És sok ártatlant felakasztatott,

Csillagjósolás, hosszas sarcolás révén

Sok tartományt és népet tönkretétén.

(Márton László fordítása, németül: „Wallensteins Epitaphium”, in *Fünzig Gedichte des Barock*, válogatta Dietrich Bode, Stuttgart, 2001, 12. o.) Trilógiájában Schiller el akarta nyomni Wallenstein rejtélyes személyiségének ezt az oldalát, de Goethe rábeszélte, hogy mutassa meg – a költői potenciál miatt. A tanács hasznos volt, Schiller pazarul ábrázolta a gondviselésérvnek a politikai propagandában való használatát. Ám valójában az asztrológia nem teszi számunkra következetesebbé Wallenstein karakterét; az olvasóban folyton ott motoszkál a kérdés, hogy mennyire gondolta komolyan. Ugyanez nem merülne fel egy hagyományosan jámbor hadvezér esetében, akinek hitét, noha nem osztjuk, mégis elfogadjuk mint számításba veendő tény. – Az asztrológia differenciáltabb képéhez és a késő középkorban és a reneszánszban befutott karrierjéhez ld. Dieter Blume: *Regenten des Himmels. Astrologische Bilder in Mittelalter und Renaissance (Studien aus dem Warburg-Haus)*, szerk. Wolfgang Kamp és mások, 3. k.), Berlin, 2000.

²⁸ Az ezt közvetítő Galileo űrszonda ugyanígy végezte 2003-ban: leterítették a pályájáról a Jupiter egyik holdja felé, melynek atmoszférájában aztán elégett.

hogy megsemmisítsen egy üstököst, és milyen távolságban kell bekövetkeznie, hogy a Föld épségben megússza? És garantálható-e a találati pontosság, vagy öngyilkos hősökre van szükségünk bolygónk megmentéséhez? És így tovább. Immár komolyan vehetjük a világmindenségből jövő fenyegetést, s mégis többé-kevésbé úgy kell továbbélnünk, mintha nem létezne. Rendelkezésünkre áll immár *a korlátozott aggodalom stratégiája mint annak előfeltétele, hogy továbbra is nyugodtan élhessünk*; megvan a tematizálás és a detematizálás specifikus dialektikája.²⁹

A példa azért nem bizzar, mert ismerünk legalább egy olyan kultúrát, amelyben a közösség életét a kozmosz instabilitásának elképzelése határozta meg. Ez az elképzelés, legalábbis a maga helyén, nem gátolta, hanem elősegítette a fejlődést, ami a mi számunkra azért oly nehezen felfogható, mert nálunk a kozmosz stabilitásának megbízható feltételezése úgyszólván minden egyébnél az alapja. Ezért viccelhetünk vele: „Tízmilliárd év múlva a Nap kitágul, a Föld pedig elég. – Uramisten, hány év múlva? – Tízmilliárd. – Az más, már azt hittem, tízmillió.” Próbáljuk meg elmondani ezt a viccet egy aztéknak. Az aztékok ötvenkét évenként a világvéget várták arra a napra, amikor két naptárciklus vége egybeesik. Ezen a napon arra lehetett számítani, hogy a sötétség istene felhalja az ötödik (és utolsó) korszak napistennőjét, a Földet földrengések pusztítják el, és minden élőlény éhen hal. A kritikus napon Tenocstitlánban, az azték birodalom fővárosában kioltottak mindent fényt és tüzet, a házakban összetörték az istenszobrokat és a berendezés egy részét – nehogy a sötétben bosszút állhassanak a korábban rajtuk esett sérelmekért –, majd az éjszaka közepén a papok a templom csúcsán új tüzet csiholtak egy hadifogoly felnyitott mellkasában tűzfúróval és taplóval – ezután az újongó emberek ismét fényt gyűjthattak. A szertartás azt

²⁹ Ld. Ulf von Rauchhaupt: „Independence Day. Warum torpedieren die Amerikaner einen Kometen? Und ist das nicht gefährlich? Nicht nur die Knallpresse fragt sich, wie weit die Weltraumforschung gehen darf“, *Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung*, 2005. július 16. 60. o.

bizonyította, hogy a Nap elég erős volt, vissza tudta verni a sötétség támadásait, de csak mert előzőleg az aztékok bőségesen ellátták magukat emberi vérről és élő hadifoglyokból kimetszett szívekkel. Ez azt is jelentette, hogy a következő ötvenkét évben megint állandóan háborúzniuk kellett, biztosítandó a hadifogoly-utánpótlást;³⁰ kellemes mellékhatásként pedig emberhús is gyakran szerepelt az étlapon.³¹

Az azték társadalomban tehát nem volt adott a kozmosz stabilitását illető bizakodás. Nekik folyamatosan tenniük kellett valamit azért, hogy az ég ne zuhanjon a fejükre, s miután ezek a gyakorlatok sikeresnek bizonyultak, kialakulhatott a bizalom irántuk. Szüntelenül tematizálták ugyan a katasztrófa veszélyét, de *a kozmikus fenyegetés tematizálását elvihették az elhárítását célzó gyakorlatok sikerességi kritériumainak tematizálása felé*. Hány áldozatra lesz szükség? Milyen háborúkat kell megvívni? S bizonyára felmerültek a klasszikus politikai problémák is az ezeket a gyakorlatokat felügyelő papság és a más ügyekért felelős politikai elit között, például azon kérdés kapcsán, hogy mikor érdemes a hadjárat folytatása helyett inkább békét kötni (és milyen feltételekkel).

A bizakodás mint csak potenciálisan, bizalmatlanság révén tematizálható bizalom, illetve az egyéni döntésekhez kötött – azoktól függően meglévő vagy hiányzó – bizalom között létezik egy gyakorlatra épülő, társadalmi bizalom, mely az adott kultúra lényegi paramétereire közé tartozik.

Hogy akkor mi történik, ha valamely, a bizalmat garantáló vagy legalábbis stabilizáló gyakorlat válságba kerül,

³⁰ Ld. Alfredo López Austin: „Cosmovision, Religion and the Calendar of the Aztecs”, in: Eduardo Matos Moctezuma–Felipe Solís Auguín (szerk.): *Aztecs* (kiállítási katalógus), London, 2002, 30. skk. o.
³¹ Ld. Marvin Harris: *Menschen. Wie wir wurden, was wir sind*, Stuttgart, 1991, 407. skk. o.; Hugh Thomas: *Die Eroberung Mexikos*, Frankfurt am Main, 1998, 448. o.



azt nem kell olyan egzotikus példával szemléltetni, amilyen az aztékok világvége-várása. Az 1755-ös liszaboni földrengés, mely a teodiceára is óriási csapást mért, máig az európai világbizalom egyik nagy válságpillanatának számít,³² ám elsősorban azon *gyakorlatok válsága* volt, amelyekkel Európa lakói biztosítani akarták életmódjuk stabilitását. A nagy katasztrófák mindig hallatlanok, de igazán új nincs bennük, és önmagukban nem is rendítik meg a világot; a 2004-es délkelet-ázsiai szökőárnak csak annyi hatása volt, hogy adakozásra készítette a tehetős európaiakat és amerikaiakat. A liszaboni földrengés viszont valóban korszakváltást jelentett. A sokkot nem sikerült vallási értelmezéssel hatástalanítani, ellenkezőleg: a keresztény vallás értelmezési fennhatósága annyira meggyengült már addigra, hogy a földrengés pusztta tényét ellene lehetett fordítani. Az emberek valójában nem fogadták el többé a bizalomfenntartó gyakorlatokat. Portugália főminisztere, a katasztrófa nyomán Európa első felvilágosult diktátorává előlépő Pombal márki modern választ adott a királynak arra a kérdésére, hogy mit tegyenek. Nem rendelt el misét, hanem ezt mondta: temessék el a halottakat, az élőknek pedig adjanak enni. Aztán megtiltotta, hogy a földrengést vallási célokra használják, azaz vezeklést hirdető prédikációk témájává tegyék. Heinrich von Kleist közvetve emléket állított a márki ezen intézkedésének *A chilei földrengésben*: az elbeszélés bemutatja, mi történhet, ha másképp tesznek.

A földrengés távoli gyerekoszobákban is sokkot okozott:

Lelki nyugalmat rendkívüli világesemény rendítette meg első ízben. 1755. november 1-jén földrengés rázta meg Liszabont, iszonyú félelmet kelte a békéhez, nyugalomhoz már-már hozzászokott világban. Egy pompás, hatalmas fővárost, mely egyúttal fontos kereskedő- és kikötőváros, váratlanul a legszörnyűbb szerencsétlenség éri. A föld megremeg, meginog, a tenger felzúdul, hajók csapódnak egymáshoz, a házak beomlanak, templomok, tornyok tetejükbe hullnak, a királyi palota egy részét elnyeli a tenger, a meghasadt föld

³² Ld. Adorno: *Negative Dialektik*, id. kiad. 354. o.; Susan Neiman: *Das Böse denken. Eine andere Geschichte der Philosophie*, Frankfurt am Main, 2004, 353–367. o.

mintha lángot okádna – a romok közt mindenfelé füst, tűzvész támad. Hatvanezer ember pusztul el, ki egy perccel azelőtt még nyugodtan élte világát, s a legboldogabbnak még az mondható, aki nem érzi, nem veszi már tudomásul a szerencsétlenséget. [...]

Az esemény bizonyos jelei a hírnél gyorsabban terjedtek el messze földre [...]; annál nagyobb hatást keltettek a hírek maguk, melyek előbb általánosságban, majd egyre több szörnyű részlettel színezve, hamarosan eljutottak mindenhová. Ezek után az istenfélők nem farkodtak az elmefuttatásokkal, a filozófusok a vigaszokkal, a papok a dörgedelmes erkölcsprédikációkkal. [...]

Képzeltető a gyermek megrendülése, ki minderről nem is egyszer hallott. Isten, ég és föld teremője és megtartója, akit az első hitcikkely magyarázata oly bölcsnek és irgalmasnak ábrázolt – Isten semmiképp sem mutatkozott atyainak, midőn igazakat és hamisakat egyaránt átengedett a pusztulásnak. Hasztalan próbált védekezni az ifjú lélek a benyomások ellen: ez annál kevésbé volt lehetséges, mivel a bölcsék és írástudók maguk sem tudtak megegyezni benne, miképpen ítélendő meg ez az esemény.³³

Igen, ez a fontos, mert különben az Isten atyai lényét illető kétely a fiú elméje számára is igencsak eretnek dolognak tünne. Igazakat és hamisakat egyaránt? A fiú mintha arra merészkedne itt, hogy ugyanúgy átlássa a világ viszonyait, mint Isten maga. Pedig csak néhány évvel vagyunk Leibniz *Teodiceája* után, melynek központi érve szerint az isteni áttekintőképeség hiányában nem ítéltethünk.³⁴ *Sic transit glória fidei*; az ateisták és az ellenforradalmárok minden korban hasonlóan érveltek: „Nem szabad a bűnösökkel együtt az ártatlanoknak is bűnhődniük.” (A forradalmárok és teológusok válasza pedig mindig ugyanaz: „Ki meri mondani, hogy ártatlan vér is folyt?”)³⁵

³³ Johann Wolfgang Goethe: *Életemből. Költészet és valóság*, Európa, Budapest, 1982, 27. sk. o. (ford. Szöllősy Klára).

³⁴ Ld. Gottfried Wilhelm Leibniz: „Die Theodizee von der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Übels”, in: uő: *Philosophische Schriften*, 2.1. k. szerk. és ford. Herbert Herring, Frankfurt am Main, 1996. 221. o.

³⁵ Georg Büchner: „Danton halála”, in: uő: *Összes művei*, Osiris, Budapest, 2003, 5–69. o., itt: 23. o. (ford. Kosztolányi Dezső); ld. ehhez alább „A relegitimáció retorikái (2) – Az eszkatologikus tisztogatás retorikája” című fejezetet.

A *Költészet és valóság*ból nemcsak az derül ki, hogy a fiú össze van zavarodva, hanem az is, hogy a XVIII. század immár kétségbevonhatatlanul elkezdődött második felének szellemében módosítja a mércéket. Az atyáistennek le kellett köszönnie, helyét a hús-vér apa veszi át, aki-ben megvannak Pombal márki erényei:

A következő nyár közelebbi alkalmat hozott, hogy a haragvó Is-tent [...] közvetlenül megismerhessem. Váratlan jégeső támadt, dör-gés-villámlás közepette beverte a ház hátsó, nyugatnak néző olda-lán a vadonatúj tükörablakokat, kárt tett az új bútorzatban, elrontott néhány értékes könyvet meg egyéb becses holmit, s mindez a gyer-mekeket annál is jobban megfélemlítette, mert a halálra vált cseléd-ség magával rántotta őket egy sötét folyosóra, és ott térdre borulva, iszonyú ordibálással, jajveszékéléssel próbálta megengesztelni a ha-ragvó istenséget; csupán apánk őrizte meg hidegvérét: felrántotta és kiemelte az ablakszárnyakat, amivel megmentett ugyan néhány üvegtáblát, viszont szabad utat engedett a jégesőt követő zápornak, s így aztán, mire kissé magunkhoz tértünk, az előszobában, a lépcső-kön mindenfelé áradt, patakzott a víz.³⁶

Lehetett feltörölni. A cselédek imádkozása kellemet-len emlék: főként az maradt meg belőle, hogy a terem-tmény üvölt tehetetlenségében, nem az, hogy magasabb oltalomban bízik. A lisszaboni földrengés és a frankfurti vihar nyilvánvalóvá teszi, hogy régen beköszöntött már (Lukács György kifejezésével) a transzcendentális hajlék-talanság, vele együtt azonban az ember evilágisága is. Az-óta újra meg újra dugóhúzóba kerülünk metafizikailag, de nem valóságosan. A bizalom fenntartásának gyakor-latai megváltoztak, egészen másképp viselkedünk, s bár továbbra is megázunk időnként, többé nem esünk ki a vi-lágból.

³⁶ Goethe: *Életemből*, 28. o.

Komolyan véve a bizalmat –

Margit kínos kérdése

A társadalmi bizalom gyakorlatai révén teszünk szert a normalitás, a megbízhatóság, a kiszámíthatóság krité-riumaira:

A bizakodás és a gyakorlatra épülő, társadalmi bi-zalom alkotja azt a keretet, amelyben az egyéni bi-zalom egyáltalán működhet, mert az előbbi adja meg a mércéket az utóbbi értékeléséhez és súlyo-zásához.

Egy ember egyéni bizalmi viszonyai a jelleméről árulkod-nak, a társadalmi bizalom gyakorlataiban való részvétele azt mutatja meg, hogy milyen és mennyire szilárd a társa-dalmi pozíciója,³⁷ másokkal közös bizakodásának foká-ból pedig azt lehet megállapítani, hogy bolond-e, vagy sem.

Bolondnak akkor nevezünk valakit, ha annyira nem bí-zik dolgokban – és ezt ki is mutatja –, hogy emiatt sem komolyan beszélni, sem egyáltalán értelmesen érint-kezni nem tudunk vele. Olyan számunkra, „mintha egy másik világból jött volna”. A maga egyéni módján bízó vagy nem bízó ember szintén egy másik világból való persze (még ha nem mindenestül is), hiszen evidensen más mércék szerint cselekszik, mint mi. Ha csak mérsé-kelten tér el a normalitástól, akkor vagy könnyelműnek, vagy túlzottan bizalmatlannak tartjuk: A világról való is-meretei mások, mint amelyeket mi előfeltételezünk, s ezt az eltérést kognitív deficitnek tulajdonítjuk: akiben túl-teng a bizalom, az „semmiből sem okul”; politikailag „fél szemére vak”, vagy „mindent rózsaszín szemüvegen ke-resztül lát”, vagy „becsukja a szemét”, míg a túlzottan

³⁷ Mondhatnánk úgy is, hogy hogyan és milyen szilárdan illeszke-dik be a társadalomba, de ez a szóhasználat pejoratív melléköngét hordozhat, ezért inkább kerüljük.

bizalmatlan „mindent patikamérlegesen mér”, és minden hibát „nagyító alatt néz”. Aki a társadalmi bizalomfenntartás gyakorlataiban nem – vagy hamisan – vesz részt, azt komolytalannak és léhának tartjuk, már ha nem ítéljük őt veszélyesen könnyelműnek vagy egyenesen veszélyesnek.

A társadalmi bizalomképzés gyakorlatait nem önmagukért folytatjuk. Különbőféle szemantikájuk lehet, és más kontextusok leírása során másként is érthetők. Bizalomfenntartásról beszélve a szóban forgó gyakorlatok egy meghatározott, mindazonáltal lényeges *aspektusát* nevezzük meg: ez az aspektus objektíve úgy láttatja az ilyen gyakorlatok jelentőségét, mint ami messze túlmutat a bennük részt vevő emberek mindenkori cselekedetein, szubjektíve pedig a részvétel komolyságára vonatkozik. Másképp:

A bizalomfenntartásnak a társadalmi gyakorlatokban meglévő mozzanata egyet jelent az irónia tilalmával.

Nem valami bensőről van itt szó, hanem arról, hogy a *reservatio mentalis* kiütközik-e valahol a cselekvést árnyaló módon. Ki tudja, mit gondol egy parlamenti képviselő? De azt nem teheti meg, hogy egy szavazás előtt hangosan megszámolja a gombokat az ingén, és aszerint voksoljon igennel vagy nemmel, hogy az eredmény páros vagy páratlan. Ezzel megsértene a parlamentet, gúnyt űzne a politikai rendszerből. Sokszor az is elég, hogy valaki részt vesz-e egy gyakorlatban, vagy sem (például egy kollektív eskütételben). Itt azt gondol, amit akar, de nem viselhet csörgősipkát. Lehet azonban másként is. Joschka Fischer 1985-ben farmerban és edzőcipőben tette le hivatali esküjét Hessen tartomány környezetvédelmi minisztereként, ami szimbolikus akció volt részéről: a hagyomány alapján oda nem illőnek számító öltözkéssel látszólag semmibe vette az esküt, ám ez valójában megerősítéssel ért fel. Épp az etikett elutasításával demonstrálta, hogy maximálisan komolyan veszi a miniszterséget. Sőt nemcsak saját elkötelezettségét bizonyította

ta, hanem az egykor az intézményesített bizalmatlanság pártjaként működő Zöldeknek a tartományi kormányban való részvételét is hitelessé tette ily módon, a híres edzőcipők pedig ma joggal és minden ironikus konnotáció nélkül vannak kiállítva a Német Cipőmúzeumban. Sok mindenre igaz, amit Luhmann mond: hogy ti. azért teszszük, mert „nem tudjuk, mi egyebet tehetnénk”, de ha *demonstrative csak ezért* tesszük, akkor voltaképpen nem tesszük. Hiszen így azt demonstráljuk, hogy nem lényeges, megteesszük-e, vagy sem. Ez esetben el is maradhat a cselekvés. A komolytalanság demonstrálása, ha kihívásként értjük, agresszív aktussá lesz, támadás társadalmi világunk stabilitása ellen. Az ilyen támadás dühöt vagy félelmet vált ki belőlünk. Nem veszünk tudomást róla, vagy ha igen, megpróbáljuk visszaverni, nekirontva a provokátornak. Ha valaki a himnusz alatt buborékot fúj rágógumiból, a mellette álló annál hangosabban énekel: pátosszal kell kompenzálnia a komolytalanságot. Ez megmutatja, mi a célja a bizalomfenntartó gyakorlatokban való tömeges és rutinszerű részvételnek: az, hogy ne kelljen folyamatosan megerőltetnünk magunkat. A tömeg teszi ezt és ezt. Ha csak kevesen tennék, láthatóvá válna, mennyire megerőltető hinni a stabilitásban avégett, hogy ne szaladgáljunk összevissza, mint hangyák a feldúlt bolyban.

A komolyság demonstrálása (vagy olykor legalább a komolytalanság evidens hiánya) a társadalmi gyakorlatokat a bizalom rituáléivá teszi.

Ez természetesen egyéni szinten is működik:

MARGIT
Áruld el, Henrik!
FAUST

Mit, szivem?

MARGIT
Te voltaképp a hittel hányadán vagy?
Bár jó ember vagy, elhiszem,
úgy látszik, nem sokat számít tenálad.

FAUST

Hagyd ezt, szívem! Szeretlek, lásd, nagyon
s szerettemért testem-lelkem adom,
hitük és templomuk nem rombolom le, hidd meg!

MARGIT

Ez nem elég, hinned kell, hinned!

FAUST

Hát kell?

MARGIT

Ó, bárcsak hajlanál hitemre!

Nem tiszteledd te a szentségeket se.

FAUST

Tisztelgetem.

MARGIT

Nem áhítsz rájuk mégse.

Nem mentél régideje se gyónni, se misére.

Istent hiszel?

FAUST

Ki jogosult e szóra:

Istent hiszek!

Paptól vagy bölcstől tudakolja,

a válasz csak csúfság lehet

a kérdezőre.

MARGIT

Nem hiszel te, nem?

FAUST

Félre ne érts, szépséges gyermekem!

Ki nevezheti Őt meg,

ki ismerheti Őt meg:

hiszem Őt - ?

S olyat ki érez,

hogymerni képes

azt mondani: nem hiszem!

A Mindentartó,

a Mindenhordó

vajon nem ölel át

engem, téged, magát?

Az ég nem boltosul felettünk?

S nem szilárd a föld talpuk alatt?

S barátságos mosollyal

nem kelnek örök csillagok?

Szemem nem a szemedbe néz?

S nem tódul-e minden

fejed s szíved felé,

s rejtelmesen nem szó körülled

láthatatlan és látható?

Telítsd ezzel szíved, akármilyen nagy;

ha már boldogsággal telis-tele vagy,

nevezd ezt bárhogyan:

Öröm! Szív! Lélek! Isten!

De én szót nem találok

reál! Minden csak érzés;

a név, hang, füst csupán,

elfojtja ég tüzét.

MARGIT

Szép is, jó is ez a beszéd,

a pap is ezt mondja általán,

éppen csak kissé más igékben.

FAUST

És ezt rebegi szépen

minden szív az Isten Napja alatt, lám,

ki-ki a maga ajkán;

a magamén én ne mondjam?

MARGIT

Ebben sok tetszetős dolog van,

összevéve mégis csak biceg;

nincs is keresztény hited.³⁸

Margit a döntő kérdést teszi fel, Faust pedig, ezt sajnos el kell ismernünk, inkább rosszul, mint jól jön ki a helyzetből. Beszéde szépen példázza, milyen ékesszóló tud lenni az a vallási szkeptikus, aki, noha alapvetően kételkedik Isten léteiben, mégsem akarja teljesen elvágni a szálakat önmaga és öközötte (eszünkbe juthat az idős Wieland mondása, miszerint az ember végül belefáradhat abba, hogy semmiben sem hisz), csodálatosan ki is használja ez a beszéd az ilyen teológia költői potenciálját azáltal, hogy a végtelenséget hangsúlyozva valójában elvet minden kötelezettséget, de egyúttal a csábító ékesszólása is: „szubjektíve őszinte”, mégis „hazug”.³⁹

Történelmileg Goethe azt a fejleményt jeleníti meg itt, hogy döntően megváltozik az Istenről való nyilvános beszéd funkciója: priváttá válik, hitvallásból szubjektív

³⁸ Johann Wolfgang Goethe: *Faust*, Európa, Budapest, 1986, 151-153. o. (ford. Jékely Zoltán).

³⁹ Albrecht Schöne: „Kommentare zu Johann Wolfgang Goethe, Faust”, in: Johann Wolfgang Goethe: *Sämtliche Werke*, 1/7/2. k. Frankfurt am Main, 1994, 322: o.

vallomássá, megszűnik kötelezettségeket megalapozó nyilvános állásfoglalás lenni. Faust a belső érzékre apelál, Margit szerint viszont nem az számít, mert ha az számítana, akkor annak sem volna jelentősége, hogy a papok vagy a tudós szkeptikusok más szavakat használnak. Faust a maga javára fordítaná ezt a gondolatot, csak hogy Margit nem valamilyen érzület vagy hangulat privát megvallását várja, hanem azt, hogy Faust komolyan nyilvánítsa ki elköteleződését, és ezzel egyszersmind társadalmilag is pozicionálja magát. Jókora a tét. Faust ágyba szeretné vinni Margitot, aki nem utasítja el őt – „Ma éjjel ajtóm is nyitva maradna”⁴⁰ –, de előbb tudni akarja, hogy a férfi a társa lesz-e, vagy csak teherbe ejti, aztán továbbáll, és a sorsára hagyja; ki akarja deríteni, hogy szubjektíve mennyire bízhat meg benne. Ezért arra kényszeríti, hogy ne csak a szerelmét bizonygassa, hanem nyilatkozzon: felelős ember-e, azaz tiszteli-e a szentségeket (közük nem utolsósorban a házasságét), hisz-e Istenben (akivel szemben az ember felelősséggel tartozik), kész-e egy keresztény közösséghez tartozónak vallani magát, osztani és követni annak értékeit és normáit. Faustnak azáltal kellene tehát bizonyítania személyes megbízhatóságát, hogy kötelező érvényűnek ismeri el magára nézve a közösség érintkezési formáit. De nem állja ki a próbát: Goethe olyan helyzetet teremt ehhez a próbához, amelyben már nem teljesülhet mindaz, amit Margit szeretne. Így lehetséges az, hogy Faust szubjektíve őszintén és költőileg-teológiailag is kompetens módon válaszol ugyan, mégis hazug szócséplőnek mutatkozik. Számára alapvetően szétvált már a hit megvallása és önmaga szociokulturális pozicionálása.⁴¹ Az ő felfogásában tisztán egyéni utakon lehet csak eljutni a transzcendenshez, és az egyének sokféleségéből alakul ki a kultúrákon, sőt fajokon is átfelölő panteizmus nagy harmóniája. Margit azonban nem

⁴⁰ Goethe: *Faust*, 155. o.

⁴¹ Ennek a szétválásnak a problematikájához ld. Joseph Ratzinger: *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg im Breisgau, 2003, 55. skk. o.

egy efféle teológia lehetőségére volt kíváncsi. Ha teológus volna, kétségbe vonná az olyan transzcendencia lehetőségét, amelyhez nem társul felelősség.⁴² De nem teológus, csupán azt akarja tudni, hogy Faust vele marad-e, vagy cserben hagyja őt, s többet szeretne hallani egy gyors és üres, semmire sem kötelező „dehogy”-nál. Ezért kérdezi meg, hogy hányadán áll Faust a hittel.

A szentségeket Faust nem tiszteli, csak tisztelgeti. Úgy viszonyul hozzájuk, mint a babonákhoz, melyeket az ember azért respektál, mert respektálja embertársának abbéli szabadságát, hogy higgyen, amiben akar.⁴³ Az ő tisztelete – tisztelgetése – a már szekularizálódott társadalom udvariassági formája, míg Margit számára a tisztelethez hozzátartozik a bizalomfenntartó rituálékban való részvétel komolysága. Faust tisztelete ebben a vonatkozásban komolytalanságként nyilvánul meg, amit Margit észre is vesz, Faust viszont nem, mert ő egy másik rituáléban vesz részt, a másokkal való érintkezés során a béke érdekében kölcsönösen tanúsítandó respektusában. Nem szabad sérteni mások vallási meggyőződéseit, s még kevésbé azokét – bizonygatja Faust –, akiket szeretünk. Faust és Margit különböző időkben él, illetve olyan színpadi időben, amelyben a társadalmi bizalom eltérő gyakorlatai még egymás mellett léteznek, és olykor összeütköznek egymással. Ilyen konfliktusos időkben mindenestre gyakran nem lehet már egyértelműen megválaszolni a személyes megbízhatóságra vonatkozó kérdést.

Margit érti, mi történik, és nem von le konzekvenciákat; megadja magát, és enged Faust rábeszélésének, hogy este keverjenek áltatót az anyja italába (akinek ez fogja a halálát okozni). Faust semmit sem ért, meg van hatódva. Helyreteresz kísérlőjét, Mefisztót, aki – ironikus lévén – mindent ért:

⁴² Ld. i. m. 32. skk. o.

⁴³ Ld. Jan Philipp Reemtsma: „Muss man Religiosität respektieren?”, in: Gerhard Beiser-Hermann Lübke (szerk.): *Politische Religion und Religionspolitik. Zwischen Totalitarismus und Bürgerfreiheit* (Schriften des Hannah-Arendt-Instituts für Totalitarismusforschung, 28. k.), Göttingen 2005, 391–406. o., itt: 399. o.

FAUST

Nem foghatod fel, rémpofa,
hogy ez az angyal-tiszta gyermek,
a szent hittel tele,
mely egymaga
is üdvözítheti, be fél, be szenved,
mert drága férfiája, úgy látja, elveszett.

Faust ebből is magánügyet csinálna, s mindenképpen úgy akarja értelmezni Margit beleegyezését, hogy abból neki semmilyen kötelezettsége se származzon; az újra megnyilvánuló tökéletes ártatlanságot látja, és csak a számára ehhez társuló erotikus csáberőnek szeretné élvezettel átadni magát. Mefisztónak nincs ilyen kibúvója, ő itt nemcsak ironikus, hanem pszichológus és szociológus is:

MEFISZTÓ

Hallottam minden részletében,
amint az úrral itt katekizál;
egészségre vált, remélem!
A lányok esze, lám, oda is áll,
kegyes-e régmódián az illető.
Vélvén: ha kushad ott, szolgál nekik is ő.⁴⁴

Mefisztó nem finomkodik, nemcsak ironikus, hanem cinikus is, s ezzel kompenzálja szerződéses partnerének és későbbi barátjának rajongó eksztázisát. De itt nem érhet célt. Ad egy értelmezést Margit kérdéséről, ám Faust ezt nem fogadhatja el, mert akkor be kellene látnia mind saját állításainak erőtlenségét, mind motivációjának szükségyszerű félreértését: a csábítás nem sikerülne, vagy legfeljebb kiszámított művelet volna, mint a *Veszedelmes viszonyokban*. Így viszont Faust nem lehetne többé szerelmes. Márpedig neki pontosan ez az érzés a fontos (legyen az akár mérgezett eredetű, akár az *ennui* műve). Nem megy. Feltehetjük ugyanígy azt a kérdést is, hogy hogyan lehet szerelmes egy freudiánus, aki megtanulta, hogy a szerelem (semmi egyéb, mint) szexuális túlér-

⁴⁴ Goethe: *Faust*, 155. o.

tékelés. Nos, természetesen lehet, de olyankor tudásának hangja elhallkul.

Csak tudnunk kell különbséget tenni, tisztázni, mi hova tartozik. Szociológusok is elmehetnek szavazni vagy olvashatnak újságot. De legalábbis latensen mégis megmarad az a probléma, amelyet Luhmann így fogalmazott meg:

Amit csak tudunk a társadalmunkról, sőt a világról, amelyben élünk, azt a tömegműdumok révén tudjuk.

Hogyan lehetséges a világról és a társadalomról szóló információkat a valóságról szóló információkként elfogadni, ha tudjuk, *hogyan* állítják elő őket?⁴⁵

Ezt könnyű félreérteni. Nem arról van szó, hogy valaki „tudja az igazat” vagy „a kulisszák mögé lát”, habár a szociológiai kutatás egy része, különösen amelyik társadalomkritikaiként definiálja magát, ilyen állásponton van. Arról a meghatározott megértéssel együtt járó gátlásról van szó, amely nem engedi kellőképpen komolyan venni a dolgot. Az 1960-as években az Új Baloldal nem véletlenül keltette azt a benyomást, hogy ő a szociológia gyakorlati megtestesülése – néhány prominense és néhány ádáz ellenfele legalábbis így gondolta. Ezt azonban megelőzte a bizalomfenntartó társadalmi gyakorlatokban való részvétel elutasítása, és a szociológiai terminológia lehetőséget kínált arra, hogy az indulatot indulattól mentes nyelven mondják ki. Abban, hogy Adorno vonakodott elkötelezni elméletét a gyakorlat iránt; az elmélet korlátozott elhetőségére vonatkozó belátása fejeződött ki; etikai melankóliájában pedig elmélet és élet összhangjának e belátás nyomán csak még jobban felerősödő vágya. Habermas úgy próbált megszabadulni a dilemmatikus gondolkodástól, hogy bevezette a kontrafaktikus feltételezés elméleti alakzatát. De ez sem élhető akkor, ha tökéletesen

⁴⁵ Niklas Luhmann: *Die Realität der Massenmedien*, 2., bővített kiadás, Opladen, 1996, 9. és 215. o. (A könyv az idézett kijelentéssel kezdődik és az idézett kérdéssel zárul; az utóbbira a vizsgálódáson belül nincs – és nem is lehet – válasz.)

tisztában vagyunk státuszával. Margitnak igaza van: „hinned kell, hinned!” – legalább részben.

So I have heard and do in part believe it

– ahogy Horatio mondja.⁴⁶ A belátás elméleti komolysága legfeljebb a második helyen állhat a részvétel komolysága mögött, éspedig azért, mert a résztvevő nem gyakorolhatja a részvételét annak esetlegessége jegyében. *Ennyiben önmaga számára és a részvétel aktusának erejéig fel kell függesztenie a megfigyelői distanciát.* Ellenkező esetben nem tenne eleget sem a részvétel, sem a részvételtől mint olyantól eloldott – csak készenléti üzemmódban vele egyidejűleg létező – elmélet kíváncalmának. Az elmélet mint olyan csupán a dolog képét igényli, valamint a teoretikus átváltozását csak teoretikussá, aki megfigyelőként kívül áll magán a dolgon. A részvételhez viszont az szükséges, hogy a világot szemlélve az ember önmagát is lássa is a csoportképen. Más szavakkal:

A társadalmi bizalom gyakorlatai a világ és saját életünk permanens projekciói.

Bizalom és Mi-konstrukció

A kérdés nem az, hogy helyesen jelenítjük-e meg magunkat, hanem az, hogy *hiszünk-e egymásnak és egymásban.* Ez a viselkedés azon az intuíción alapul, hogy a társadalmi tényállások konstrukciók, a hárítás pedig, amelybe az ilyen intuíciót túlságosan offenzíven hangoztató szociológiai elméletek ütköznek, azzal az ugyancsak

⁴⁶ Shakespeare *Hamlet*jéből idézi Luhmann: *Die Realität der Massenmedien*, 9. o. (Magyarul: „Hallottam én is, hiszek is belőle.” William Shakespeare: „Hamlet; dán királyfi”, in: uő: *Összes drámái III. Tragédiák*, Európa, Budapest, 1988, 323–471. o., itt: I. felvonás, 1. szín, 333. o. [ford. Arany János].)

intuitív bizonyossággal függ össze, hogy egyedül az erre vonatkozó tudat elhomályosulása tesz lehetővé sikeres bizalomfenntartó gyakorlatot. Ahhoz, hogy sikeres lehessen – és ebbe beleértendő az is, hogy ne követeljen állandóan túl sokat a résztvevőktől –, a gyakorlatnak azt kell reprezentálnia (s következésképp folyamatosan reprodukálnia is), ami „normális”, vagyis ami a gyakorlat folyamatos normalitása révén normális marad. Ez változhat; és a változás mindig kisebb vagy nagyobb válságot jelent, ahogy azt a *Faust*-részlet kapcsán láttuk. De a válságon innen és túl ez érvényes:

A társadalmi bizalom a világra mint normálesetre vonatkozó feltevéseknek a gyakorlatban permanensen demonstrált halmaza;

mely feltevések nélkülözhetetlenek ahhoz, hogy ezt a gyakorlatot meg lehessen valósítani. A halmaz rugalmas, részeiben módosítható anélkül, hogy emiatt az egész kérdésessé válna és megszűnne működni; s zavar-talanul át tud vészelnéi parciális válságokat –

a társadalmi bizalomhoz hozzátartozik, hogy folyamatosan válaszokat adunk a „Ki vagyok én?”,

„Ki vagy te?”, „Kik vagyunk mi?” kérdésekre.

Ezek a válaszok is csak korlátozottan egyeztethetők össze az iróniával, de amióta csak a reflektálatlan önkép egyet jelent a butasággal,⁴⁷ kell lenniük amolyan rezer-

⁴⁷ Ld. Christoph Martin Wieland: „Die Geschichte der Abrediten”, in: uő: *Sämmtliche Werke*, szerk. a Hamburger Stiftung zur Förderung von Wissenschaft und Kultur a Biberach an der Riß-i Wieland-Archiv és Dr. Hans Radspieler (Neu-Ulm) közreműködésével (a Lipcsében 1794 és 1811 között megjelent összkiadás reprintje), VI/19–20. k. Hamburg, 1984; ld. még Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*, javított kiadás, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2009, 172. sk. o. (ford. Kis János, a szövegvariánsokat és a mellékleteket ford. Papp Zoltán); Jan Philipp Reemtsma: „Die Aktualität Christoph Martin Wielands”, in: *Die Pforte – Veröffentlichungen des Freundeskreises Goethe-Nationalmuseum e. V.*, 2004, 7, 6–29. o., itt: 12. sk. o.

vátumoknak, ahol az ember szembeszállhat a gyakorlati elbutulás veszélyével, és kockázatmentesen felmérheti saját létezésének esetlegességét. Ilyen terület hagyományosan a művészet, elsősorban az irodalom.⁴⁸ De ennek bővebb kifejtése nem tartozik ide.

A halmaz rendszerré alakítása kísértésének, mint mondtuk, ellen kell állni. A valóságban persze folynak viták arról, hogy a bizalomfenntartó gyakorlatok közül melyeket illessen elsőbbség. Némely politikai vitát nem is érthetünk meg másként valódi súlya szerint, csak ha tekintettel vagyunk erre a dimenziójára, melynek akár egzisztenciális jelentősége is lehet. Egy ilyen vita költői ábrázolása Szophoklész *Antigoné*-ja. Ha a recepciótörténetet nézzük, a tragédiának két fő értelmezése van. Az egyik szerint a thébai király, Kreón zsarnoki önkényével szembe forduló Antigoné a humanitást képviseli: amit tesz, az „az emberség [...] nagy fölkelése”.⁴⁹ A másik értelmezés közelebb látszik állni a tragikum görög fogalmához: eszerint két, egyformán jogos elv feloldhatatlan konfliktusáról van szó. Hegel megfogalmazásában az *Antigoné*

plasztikusan ábrázolja a két legfőbb erkölcsi hatalom kollízióját [...], a családi szeretet, a szent, a benső, az, ami az érzéshez tartozik, összeütközésbe kerül az állam jogával. Kreón nem zsarnok, hanem ugyanúgy erkölcsi hatalom. Nem igazságtalan; azt állítja, hogy az állam törvényét, a kormány tekintélyét tiszteletben kell tartani, s megsértésük büntetést von maga után. Mindkét oldal csak az egyik erkölcsi törvényt valósítja meg, mindkettőnek csak az egyik a tartalma.⁵⁰

⁴⁸ Ebbe az irányba mutat Rorty különbségtétele az ironikus és az elkötelezett magatartás között; ld. Richard Rorty: *Eselegesség, ironia és szolidaritás*, Jelenkor, Pécs, 1994 (ford. Boros János és Csordás Gábor).

⁴⁹ Bertolt Brecht: „Die Antigone des Sophokles. Nach der Hölderlin-schen Übertragung für die Bühne bearbeitet”, in: uő: *Gesammelte Werke in 20 Bänden*, 6. k. *Stücke 6*, Frankfurt am Main, 1967, 2273–2327. o., itt: 2329. o.

⁵⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: „Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Zweiter Teil”, in: uő: *Werke in 20 Bänden*, szerk. Eva Moldenhauer és Karl Markus Michel, 17. k. Frankfurt am Main, 1969, 133. o.

Christian Meier egy harmadik, meggyőzőbb értelmezést javasol.⁵¹ Kreón tilalma, miszerint a szülővárosa elleni harcban elesett Polüneikészt nem szabad eltemetni, egyáltalán nem ellentétes az érvényben lévő joggal és szokással; az árulókat Athénban sem engedték a polisz területén eltemetni. Polüneikész teteme tehát a város kapuja előtt hever. Húga, Antigoné egy másik kötelességet teljesít: hagyományos végtisztességben részesíti a halottat. Először egyedül, titokban földet szór a holttestre, jelképesen eltemetve ezáltal, majd amikor a földet eltávolítják, másodszor is megteszi ugyanezt, ám ekkor elfogják, és Kreón elé viszik. Azzal védekezik, hogy a király rendelkezése nem lehet magasabb rendű „az istenek íratlan, változhatatlan törvényeinél”.⁵² Kész a konfliktus. Kreón a politikai hatalom abszolút jogára hivatkozik – a politikai hatalmat megelőzően nincs jog és jogtalanság, mert ez a hatalom szabja meg először, mi jogszerű, és mi jogellenes, ezt a jogalkotást pedig az uralkodó testesíti meg:

Akit élre állított a köz: kövesse azt,
s ne kérjje, hogy mi jogszerű, mi jogtalan.⁵³

Antigoné viszont ragaszkodik ahhoz, hogy van politika előtti (hagyományos) jogrend.

Kreónnak a thébai polgárok közös tette a fontos, az, hogy egy hagyományos kötelesség teljesítésének tudatos elmulasztásával mondjanak le a kegyeletről, s így hűséget fogadjanak a polisznak és a polisz jogának, melyet az uralkodó testesít meg. Az ő önkénye a város joga; legitímációja pedig az, hogy máskülönben anarchia támadna:

Fejetlenségnél nincs a földön vész nagyobb:
ez dülja szét az államot [...].

De engedelmes érzület
megmenti a fegyelmezett nép életét,

⁵¹ Az alábbiakhoz ld. Christian Meier: *Die politische Kunst der griechischen Tragödie*, München, 1988, 208–225. o.

⁵² I. m. 210. o.

⁵³ Szophoklész: „Antigoné”, in: uő: *Drámái*, Európa, Budapest, 1983, 61–111. o., itt: 87. o. (ford. Mészöly Dezső).

Szilárdan álljon hát a királyi rendelet [...]!⁵⁴

Hasonlóan beszél Liviusnál a hadvezér Lucius Papirius Cursor, aki a katonák és a polgárok tiltakozása ellenére el akar ítéltetni egy túlbuzgó, de sikeres lovassági ezredes⁵⁵ – Hobbes pedig pontosan felfogta az érvelésben munkáló eltérő értelem: a jogszerűre és jogtalanra vonatkozó kérdés nem merül fel, s aki mégis felteszi, az a polisz kérdőjelezi meg. A thébaiak, amikor Kreón rendeletének megfelelően úgy cselekszenek, hogy nem tesznek meg valamit, azt mutatják meg, hogy kik ők, és kik akarnak lenni: alattvalók. Lojalitásukról biztosítják a politikai hatalom képviselőjét, s egyúttal egymás számára is kölcsönösen megerősítik a polisz alkotmányának stabilitását. Ebből a szempontból Antigoné anarchista. Ő persze nem tartja magát annak, egyáltalán nem gondolja azt, hogy politikailag cselekszik. Nem vonja kétségbe sem a polisz rendjét, sem e rend képviselőjének legitimitását, sem azt a jogát, hogy rendeleteket hozzon. Nem is demonstratív akar cselekedni, hanem aszerint, amit egyénként a kötelességének érez. Amikor ez az érzés konfliktusba kerül a törvénnyel, vállalja a következményeket. Cselekvésével tehát a legkevésbé sem egy másféle rend vagy alapvetően más prioritások mellett akar hitet tenni. „Autonóm” módon cselekszik: öntörvényűen, s csak annyiban politikailag, amennyiben működésbe hozza az ilyen autonóm cselekvés lehetőségét, és (elfogása után) nyilvánosan kiáll a mellett a meggyőződése mellett, hogy *kell* *hogy lehessenek kivételek is*.

A dráma poénja az, hogy ez a magatartás szimpátiát ébreszt. Ezzel szembesíti Kreónt a fia, Haimón: aki politikai uralkodóként abszolútnak tételezi a szándékait, és nem tűr semmilyen lehetséges korrekciót mások részéről, az nem felel meg a politikai hivatalával szemben támasztott elvárásoknak. Kreón és Haimón között vita alakul ki:

⁵⁴ I. m. 88. o.

⁵⁵ Titus Livius: *A római nép története a város alapításától*, I. k. Európa, Budapest, 1982, Nyolcadik könyv, 32. fejezet (ford. Kiss Ferencné és Muraközi Gyula).

HAIMÓN

Egész Thébában más erről a vélemény.

KREÓN

Hát Théba szabja meg nekem, mi jó, mi nem? [...]

Ki más az úr az államon, ha nem magam?

HAIMÓN

Nem állam az, mely egy ember tulajdona.

KREÓN

Kié e föld, ha nem királya birtoka?

HAIMÓN

Uralkodj akkor hát e puszta föld felett!⁵⁶

Az uralkodónak sohasem szabad tehát a hatalmi pozícióját autonómiastátuszként felfognia; még amikor ő és egyedül ő dönt, az is heteronómia kell hogy legyen. Kreón végül hajlik elfogadni ezt, de akkor már túl késő: a halálra ítélt Antigoné megölte magát, Haimón, aki szerette őt, szintén végzett magával, és Kreón felesége sem volt képes túlélni fia halálát.

Ó, jaj, hogy későn látod meg a jó utat!⁵⁷

– mondja a kar.

Nem annyira Kreón rendelete kérdéses, mint inkább az, hogy abszolút módon akar érvényt szerezni neki, s hogy úgy véli, a polisz stabilitása forog veszélyben, ha a polgárok nem demonstrálják kivétel nélkül feltétlen lojalitásukat. Így minden rendelet alkotmányos rangra emelkedne, és a politika igénye mint olyan totálissá válna. A periklészi időszak elején írott *Antigonével* Szophoklész arra figyelmeztet, hogy a radikálisan demokratikus állam átalakulhat totalitáriussá. Az átalakulás ismérve az, hogy *túlértékeli az intézményesült bizalom gyakorlataiban való részvételt*, akár általában véve, akár néhány kitüntetett gyakorlat vonatkozásában.

A görög poliszokat a klasszikus korban is bizonyos vallási érzékenység jellemezte. Athént, úgy tudni, három prominens istentagadónak, illetve kétkedőnek kellett

⁵⁶ Szophoklész: i. m. 90. o.

⁵⁷ I. m. 108. o.

elhagyja: Prótagorasznek, akit száműztek, mert azt mondta, hogy az istenekről

nem áll módomban azt sem tudni, hogy léteznek, és azt sem, hogy nem léteznek,⁵⁸

s akinek az írásait elégették; Anaxagorasznek, aki maga döntött úgy, hogy nem marad a városban, miután pénzbüntetésre ítélték;⁵⁹ és a hírhedt Diagorasznek, aki a halálos ítélet elől menekült, majd vérdíjat tűztek ki a fejére.⁶⁰ Hozzá kell tennünk, hogy Isidor Feinstein Stone határozottan vitatja mindezt figyelemreméltó könyvében, a *The Trial of Socrates*ben (*Szókratész pere*).⁶¹ Az viszont biztos, hogy Szókratészt aszébiával vádolták, vagyis azzal, hogy nem hódol kellőképpen a város isteneinek. Ennek a vádnak azonban különös politikai töltete volt. Szókratész közel állt bizonyos arisztokrata körökhöz, melyek a hazafiság hiányán túl – ti. a peloponnészoszi háborúban győztes Spártával szimpatizáltak (az athéni arisztokrácia végül Spártának köszönhetette politikai hatalmának újbóli megszilárdulását) – vallási szabadossággal is gyanúsíthatók voltak.⁶² I. e. 415-ben, kevéssel mielőtt az athéni flotta kihajózott Szicília felé, részeg fiatalok megcsónkították az Athén utcáin felállított Hermész-szobrokat. Az eset nem tisztázódott teljesen, de a vizsgálat során kiderül, hogy Alkibiadész, a Szókratész körüli *jeunesse dorée* sztárja nem sokkal korábban – feltehetőleg egy parodisztikus célzattal megtartott magánrendezvényen – profanizálta az eleuszi misztériumokat. Távollétében halálra ítélték. Szókratésznek pedig azért kellett meghalnia,

⁵⁸ Diogenész Laertiosz: *A filozófiában jeleskedők élete és nézetei*, 1–2. k. Jel, Budapest, 2005, 2. k. 264. o. (ford. Rokay Zoltán).

⁵⁹ Ld. Wilhelm Capelle (szerk.): *Die Vorsokratiker. Die Fragmente und Quellenberichte*, Stuttgart, 1968, 250. sk. o.

⁶⁰ Wieland neki is szentelt egy fejezetet *Aristipp und einige seiner Zeitgenossen* című regényében.

⁶¹ Ld. Isidor Feinstein Stone: *The Trial of Socrates*, New York–London–Toronto, 1989, 231. skk. o.

⁶² Ld. Xenophón: *Emlékeim Szókratészről*, Európa, Budapest, 1986, 12. skk. o. (ford. Németh György).

mert, úgymond, megrontotta az ifjúságot, és nem osztozott az athéniak istenhitében.

A demokratikus Athén vallási intoleranciája a politika elsőbbségének radikalizálódásából fakadt; Szókratész erre figyelmeztetett. Margit kérdésének athéni változata így hangzott volna: „Te voltaképp a város isteneivel hányadán vagy?”, s nem lett volna szabad azt felelni rá, hogy „tisztelgetem” őket. A polgároknak a politikai megbízhatóságot kellett demonstrálniuk, oly módon, hogy részt vesznek az azt szimbolikusan kifejezni képes kollektív gyakorlatokban. Bár Szókratész, Szophoklész Antigonéjához némileg hasonlóan, az isteni tekintélyre hivatkozik, a vita tárgya az ő esetében is az autonómia, még ha neki egyéni küldetése van is.⁶³ A szerint a törvény szerint cselekszik, amely kezdettől fogva hajtotta őt, s ezzel az önmaga által önmagával szemben támasztott igényvel indokolja, hogy miért nem vesz részt a demokratikus nyilvánosságban; nincs ideje ilyesmire:

Nos, hát ezt vizsgálom én és kutatom még most is mindenhol [ti. a „bölcset”], az isteni útmutatás szerint [...]. És e miatt a foglalatosság miatt nem jutott időm sem a város hivatali ügyeivel, sem a magam dolgaival említésre méltó módon törődni [...].⁶⁴

Szókratész nem megbízható polgár, és nem is óhajt az lenni. Ezt többek közt azzal is világossá teszi, hogy vonakodik követni azokat a konvenciókat, amelyeket egy megtört, sorsát a polgárok bíróságának kezébe helyező

⁶³ „Tehát biztosíthatlak, athéni férfiak, távol állok tőle, hogy a magam védelmében beszéljek, ahogyan valaki gondolhatná: ellenkezőleg, a ti érdekekben szólok, nehogy még vétkezzetek az isten nektek adott ajándéka ellen azzal, hogy elítélték. Mert ha engem halálra ítélték, nem egykönnyen találtok majd más ilyen embert, akit – ha ez mulatságosan hangzik is – egyenesen úgy rendelt városotokhoz az isten, mint valami jól megtermett, nemes paripa mellé, mely azonban nagyságánál fogva kissé lomha, és szüksége van rá, hogy valami bögölyféle felserkentse.” (Platón: „Szókratész védőbeszéde”, in: uő: *Euthüphrón. Szókratész védőbeszéde. Kritón*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2005, 55–112. o., itt: 30 d-e, 86. o. [ford. Gelenczey Mihályt Alirán].)

⁶⁴ I. m. 23 b, 69. o.

vádolttnak be kell tartania. Úgy rendezi az ellene folyó pert és az elítélését, hogy az az ő részéről az *athéni demokráciával szembeni bizalmatlanság végső kinyilvánítása* legyen. Ez az életébe kerül. Periklész felelőtlen intézkedései,⁶⁵ a peloponnészoszi háború katasztrófája, Thuküdidész komoly elemzései az imperialista retorikáról és a háborúskodó közösség deformációjáról,⁶⁶ Arisztophanész virtuóz támadásai: mindez csakugyan nem ártott annyit Athén történelmi hírének, mint Szókratész halála, noha a megrendült utókor nyilván nem tudta adekvát módon úgy értelmezni a konfliktust, hogy az voltaképpen autonómia és heteronómia összeecsapása volt, és a bizalomfenntartó közös gyakorlatokban való részvétel jelentősége körüli vitát fejezte ki.⁶⁷

Tudvalevőleg valami hasonlóról volt szó a keresztényüldözések során: egy csoport autonómiájáról és azon igényéről, hogy ne kelljen részt vennie bizonyos gyakorlatokban, amelyek az uralkodó felfogás szerint a politikai megbízhatóság kölcsönös demonstrálására szolgáltak. Az üldözések időben és térben való kiterjedése során és az általuk generált dinamika miatt az eredeti cél láthatatlanná válhatott ugyan az érintettek számára, de ettől még nem lett alapjában jelentéktelen. Ismert az a levél, amelyben az ifjabbik Plinius – aki leírta, hogy nagybátyja a hajója fedélzetén halt meg fűstmérgezésben, miközben

⁶⁵ Ld. Christian Meier: *Athen. Ein Neubeginn der Weltgeschichte*, Berlin, 1993, 589–683. o.; Jan Philipp Reemtsma: „Die Idee des Vernichtungskrieges. Clausewitz–Lüdemorff–Hitler”, in: Hannes Heer–Klaus Naumann (szerk.): *Vernichtungskrieg. Verbrechen der Wehrmacht 1941–1944*, Hamburg, 1995, 377–401. o., itt: 385. sk. o.

⁶⁶ Ld. Reemtsma: „Die Idee des Vernichtungskrieges”, 387. sk. o.

⁶⁷ A filozófiatörténetben Szókratész sorsát gyakran párhuzamba állítják a názareti Jézuséval, és innen származik az a teljesen megalapozatlan elképzelés, hogy a filozófia kockázatos művészet; ld. Jan Philipp Reemtsma: „Sokrates, Xenophon, Wieland”, in: *Sokrates, Xenophon, Wieland. Xenophons „Denkwürdigkeiten” und „Gastmahl”. In Christoph Martin Wielands Übersetzung mit seinen Erläuterungen und seinem „Versuch über das xenofontische „Gastmahl”*, szerk. Hans Magnus Enzensberger, Frankfurt am Main, 1998, VII–LXIV. o., itt: XXVII. o.

a Vezúv Pompejit és Herculaneumot elpusztító kitörését figyelté – a kis-ázsiai Bithünia római legátusaként instrukciókat kér Traianustól arra vonatkozóan, hogy hogyan járjon el jogilag a keresztények ügyében, miután előzőleg elég kemény eszközöket alkalmazott a feljelentettekkel szemben, de babonán kívül semmi olyasmit nem tudott megállapítani, ami veszélyeztetné az államot. A császár azt válaszolja, hogy hagyatkozzon a megérzéseire, általános normák ugyanis nincsenek.

Nem kell utánuk nyomozni; ha azonban följelentik és vádolják őket, büntetendők; de úgy, hogy az, aki nem vallja magát kereszténynek, és ezt kézzelfoghatóan bizonyítja, azaz áldozatot mutat be isteneinknek – bár gyanús a múltja –, megbánása alapján nyerjen bocsánatot.⁶⁸

„[S]upplicando dis nostris”: a mi isteneinknek, nem az isteneknek. Mindez tehát még azelőtt történik, hogy a Földközi-tenger térségében elterjedne igaz és hamis istenek „mózesi megkülönböztetése”.⁶⁹ Más isteneknek hódolni nem bűn; annyi csak a kötelesség, hogy nyilvánosan a római isteneknek kell hódolni, mert ők védelmezik a Római Birodalmat, így tiszteletük nem más, mint a birodalom iránti lojalitás bizonyítása. Csakhogy az autonómia keresztény felfogása szerint a hűség ilyen kinyilvánítása összeegyeztethetetlennek számított a saját vallással – a keresztények istene a mózesi megkülönböztetésből nyerte legitimációját, s ők egyedül ennek alapján feleltek a „Kik vagyunk mi?” kérdésre: „Keresztények vagyunk”.⁷⁰ Pál apostol ajánlata, hogy a keresztény identitást tartsák összeegyeztethetőnek a római polgár identitásával, teológiailag nem jutott érvényre, pedig mindkét oldal számára megkönnyíthette volna az életet.⁷¹ A bizalomfenntar-

⁶⁸ Ifjabb Plinius: *Levelek*, Magyar Helikon, Budapest, 1966, Tizedik könyv, 97. levél, 534. o. (ford. Borzsák István és mások).

⁶⁹ Ld. Jan Assmann: *Die Mosaïsche Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München, 2003.

⁷⁰ Ld. Joseph Ratzinger (XVI. Benedek): *Jesus von Nazareth*, Freiburg–Bázel–Bécs, 2007, 145. skk. o.

⁷¹ Ld. ApCsel 22,23 skk.

tó gyakorlatokban való részvétel elutasítását keresztény részről ugyanúgy identitásteremtőnek tekintették, mint ahogy római részről identitástulajdonítónak (s ennél fogva visszamenőleg ugyanúgy identitásteremtőnek):

Akik kijelentették, hogy nem keresztények, és nem is voltak azok, amennyiben útmutatásom szerint az istenekhez fohászkodtak, és képmásod előtt, amelyet erre a célra az istenszobrokkal együtt odaállítottam, tömjén- és boráldozatot mutattak be [...] ⁷² – márpedig az igazi keresztények ilyesmire állítólag semmi áron sem kényszeríthetők –, azokat elbocsátottam. ⁷³

A társadalmi bizalom gyakorlataival tehát kölcsönösen demonstráljuk egymásnak azt, hogy „mik és kik vagyunk”, amennyiben heteronómiában léledzünk – valamint azt, hogy alkalmazkodtunk, s hogy mennyire alkalmazkodtunk a heteronómia státuszához.

Történelmileg nézve nagy különbségek mutatkoznak abban, hogy az ilyen heteronómia-kötelezettség mire terjed ki, és hogy milyen következményekkel jár, ha valaki kivonja magát alóla. A szélsőségesen harcias szíű indiánoknál például a férfiakkal volt lehetőségük mentesülni a férfiaság követelményei és igényei alól: ehhez a *vinkte*-státuszát kellett felvenniük, ami azt jelentette, hogy női ruhát hordtak, és női tevékenységeket folytattak ⁷⁴ – tulajdonképpen átváltottak egy másik heteronómia-státuszba. Ez alkalmasint okos szabályozás volt, hiszen így egy kicsiny, szűk és harcós társadalmi közösség levetette magáról a terhet, hogy boldogulnia kelljen azokkal, akik (többségi perspektívából) gyengék, gyávák vagy összeférhetetlenek voltak. Hogy az ilyen jelenségek kelletlen

⁷² A kipontozott helyen az áll, hogy „azonkívül káromolták Krisztust” – ilyen messzire Pliniusnak tulajdonképpen nem kellett volna mennie; a visszavonás az ügynek azt az ideologizálását jelzi, amelyet aztán a kereszténység mint államvallás fog tökélyre vinni.

⁷³ Plinius: i. m. 96. levél, 532. o.

⁷⁴ Ld. Royal B. Hassrick: *The Sioux. Life and Customs of a Warrior Society*, Norman, Oklahoma, 1989, 133. o.

toleranciának vagy az intolerancia különösen galád formájának tekintendők, azt itt nem szükséges eldönteni. Ami viszont lényeges: a bizalomtematika szempontjából a társadalmakat nem úgy kell elképzelni, mintha volna egy rituálékkal biztosított központi területük, ahol óvják, „ami számít nekik”, és kiközösítenék mindazokat, akik nem innen veszik a maguk identitásparamétereit. Hogy a mongol birodalmak annak idején kétségkívül a legtoleránsabbak voltak – itt helyénvaló ez a jelző: az alávetett népek körében rendszeresen fellángoló fanatizmust célzottan büntették –, az talán nem meglepő, hiszen a mongolok nem vallási okból hódítottak, hanem mert hirtelen túl szűk lett számukra a Karakorum térsége. Más volt a helyzet azokban az arab birodalmakban, amelyek hasonlóképp drámai – és világtörténelmi következményekkel terhes – módon túlterjeszkedtek az Arab-félszigeten. Újabbán szeretik idealizálni a muzulmán uralom idején az Ibériai-félszigeten kialakult állapotokat. Ennek egyetlen tárgyi oka az Al-Andalus és España építészete közti ellentét, egyébként az a vágy áll mögötte, hogy történelmileg bizonyítva lássák multikulturális paradicsomok lehetőségét. Megfeledkeznek arról, hogy a XI. századi Granadában is voltak zsidópogromok. ⁷⁵ Ezzel együtt figyelemreméltó, hogy ennek a vallási indítatásból terjeszkedő kultúrának legalábbis egy részében az intellektuális világtértelemezéshez való hozzáférést alig kontrollálták vallásilag. Az iszlám dominancia ellenére nem egy Margit-féle kérdés döntött el mindent ez ügyben. Így az andalúz akadémiaikon végbement egy *avant la lettre* felvilágosodás, melynek voltaképpen, ellenfél hiányában, nem volt mit felvilágosítania; ezért aztán feloldódott a tudomány világnézetileg plurális, diszciplinárisan minden monizmust elutasító megszervezésében. ⁷⁶

Az összemérhető intellektuális élet pusztá gondolatkísérlete mélyen megrendítette a keresztény Nyugatot

⁷⁵ Ld. André Clot: *Al Andalus. Das maurische Spanien*, Düsseldorf-Zürich, 2003, 198. sk. o.

⁷⁶ Ld. i. m. 207. skk. o.

a Párizs–Róma-tengely mentén. Ahogyan a politikumnak az ókori világ néhány helyén bekövetkező radikalizálódásában már felsejlik a modern totalitarizmus, úgy a keresztény, mármint az önfelfogását és *raison d'être*-jét a kereszténységből levezető Nyugat a vallási értelmezési monopóliumot fenntartó közösségként rendre totalitárius vonásokat mutat – ennyiben a totalitárius vallás politikája a totalitarizmus mint politikai vallás előfutára.⁷⁷ A totalitárius mozzanat itt nem annyira a mózesi megkülönböztetés csálhatatlanságának és katolicitásának (καθολικός = az egészt érintő), illetve extrém radikalizálásának igényében rejlik, mint inkább abban az igényben, hogy kötelező érvényűnek kellett lennie a keresztény ember életvezetésére nézve egy olyan keresztény közösségen belül, amelynek számára ebben a vonatkozásban alapvető volt a hézagmentesség.

1277. március 7-én Párizsban nyilvánosan elvetettek 219 tézist, amelyek a megelőző évtizedekben a nem utolsósorban Averroës és Avicenna arab olvasatai által előmozdított Arisztotelész-recepció keretében kristályosodtak ki. Nem valamilyen egységes, a hivatalos felfogással konkuráló elméletről volt szó, hanem az akadémiai öntudat fejlődése során megszilárdult nézetekről.⁷⁸ E párizsi évtizedek alatt egy olyan tudományos közösség önképe alakult ki, amely nemcsak a római klérussal, hanem általában a papi renddel szemben is autonóm. Autonómiaigény helyett beszélhetünk a heteronómia reorientációjáról is, de az eretnek nézetek elítéléséhez vezető procedura szempontjából ennek nincs jelentősége. Álljon itt néhány az új akadémiai öntudatot kifejező tézisek közül: csak a filozófiai tudományok szükségszerűek

⁷⁷ Ez az aspektus sajnos elsikkad Hans Otto Seitschek „Die Deutung des Totalitarismus als Religion” című tanulmányában (in: Hans Maier [szerk.]: *Totalitarismus und politische Religionen. Konzepte des Diktaturvergleichs*, III. k. *Deutungsgeschichte und Theorie*, Paderborn, 2003, 179–192. o.).

⁷⁸ Ld. Kurt Flasch (szerk.): *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277. Das Dokument des Bischofs von Paris, eingeleitet, übersetzt und erklärt von Kurt Flasch*, Mainz, 1989.

(értsd, a természettudományok, a matematika, a gyakorlati tudományok – a kinyilatkoztatás teológiája nem tartozik ide), az összes többi legfeljebb az emberek megszakása miatt az; nincs kitüntetettebb életforma, mint hogy az ember szabadon a filozófiának szenteli magát; nincs olyan, az ész útján vizsgálándó kérdés, amelyben a filozófusnak (vagyis a tudós) ne kellene vizsgálódnia és döntenie, mert a mozgató okok a dolgokból származnak, márpedig a filozófiának az a feladata, hogy a dolgokat tanulmányozza összességükben és különböző részeik szerint; az embernek nem szabad beérnie a tekintéllyel, ha valamely kérdésben bizonyosságot akar szerezni; a teológiai tudás nem segíti a megismerés haladását; a keresztény vallás gátolja a tudás gyarapodását.⁷⁹

Az ilyen nézetek betiltása után keresztet lehetett vetni az akadémiai szabadságra, s még Hegelnak is kellett olyasmivel foglalkoznia a XIX. század elején, hogy tisztázza az ateizmus vádja alól a díszdoktori címre jelölt Jean Pault. De nézhetjük másként is a dolgot: ha engedjük, hogy bármit lehessen gondolni és tanítani, ha nem szabnak ebben határokat, akkor az akadémiai szabadság szétesett volna anomikus esetlegességek halmazára, vagyis a tudás nem halmozódott, hanem felbomlott volna. A kívülálló szemlélő egy vállrándítással elintézhette volna az így felgyülemlett, nyilvánvalóan értelmetlen „ismeretek” tömegét: mindehhez neki semmi köze. Hasonló igaz a politikai-kulturális térre. A kereszténység, mégpedig a dogmatikus formában fellépő és uralmi igényét agresszíven érvényesítő kereszténység tudott először a politikai, etnikai, nyelvi, helyi és gazdasági sokféleségből vagy még inkább összeviesszaságból⁸⁰ kultúrának nevezhető egységet létrehozni: ezen belül alakulhattak ki egyáltalán kölcsönös igények, függőségek, vetélkedések és együttműködések. A legmerevebb dogmatika keretei

⁷⁹ Ezeket tartalmazza a 24., 40., 145., 150., 153., 154. és 175. tézis; ld. i. m. 99. skk. o.

⁸⁰ Ld. Ferdinand Seibt: *Glanz und Elend des Mittelalters. Eine endliche Geschichte*, Berlin, 1987, 392. skk. o.

között növekedett a politikai Európa a maga eltérő regionális sajátosságaival, ugyanúgy, mint az európai egyetemi rendszer.⁸¹ A keresztény vallás egységesíteni akarta az általánosan meglévő, de nagyon heterogén vallásosságot is. Európa vallási érzületét az a közös meggyőződés tartotta össze, hogy a létező világ nem minden; és már ez is racionalista értelmezés, hiszen a transzcendens világ szintén nagyon is „létező” volt mindenféle misztikus és vaskosan profán értelemben egyaránt.

Elismertek egy túlvilágot, akár mint – röviden megfogalmazva – a mennyei seregek által hierarchikus rendben benépesített helyet, akár a babona módján, mely ez esetben gyakran alternatív hitet jelentett. A transzcendens világ szinte mindenkinél valószínűségi és igazán összefonódott a cselekvéssel és a gondolkodással.⁸²

Hitet csinálni ebből formaadással, térítéssel, mindannak legyőzésével, ami egy lehetséges ellenegyház létrejöttének valós, vagy képzelte veszélyét hordozta: ez volt a katolikus küldetés. Kiterjedt az egész emberiségre. Ennyiben helyes az emberiség gondolatát – genetikusan – a katolicizmusra visszavezetni.

Nem lehet nem bízni

A bizalmatlansághoz szükséges egy hely, ahonnan bizalmatlanok vagyunk. Nem lehet szabadesésben bizalmatlannak lenni.

A bizalom és a bizalmatlanság arra szolgáló stratégiák, hogy eligazodjunk az átláthatatlanban, hogy túlterhelten is tájékozódni tudjunk a világban.

⁸¹ Ld. i. m. 287. skk. o.

⁸² I. m. 372. o.

Egy emberekkel teli térbe beléphet valaki bizalommal, úgy gondolva, hogy semmi sem fog történni vele. Egy emberekkel teli térbe beléphet valaki bizalmatlanul is: ekkor is bízik, csak másban, ti. az erejében, a fegyverében, vagy azokban; akiket előre küldött, és akik a sarkokban őrködnek. A western műfajából tudjuk, hogy megy ez. Mindkét esetben megvan a normáletet anticipációja; a várhatóé, ami várttá válik, s amire az ember felkészül. A társadalmak nem esnek szét anomikusan azért, mert eldurvulnak bennük a dolgok. Nem esnek szét még akkor sem, amikor mi, civilizatorikusan mérsékeltebb égvön élők úgy véljük, valójában szét kellene esniük. Bizalom és bizalmatlanság átrendeződése megy végbe, és normálisan ez működik is – a többségnél, még ha némelyek képtelenek is elviselni a túlterhelést, és lelkiileg csődöt mondanak ilyen helyzetben, vagy tisztán praktikusan tehetetlennek bizonyulnak, és végül holtan rognak össze, mintha „derült égből villámcsapás” érné őket.

Bízhat valaki a világ végében is – mármint nem fatalista megadással, csüggedten és cselekedni képtelenül, hanem élve tovább az életét. A negatív következmények enyhítéséhez csak azt kell tudni, hogy mikor jön el a világ vége, és mi a teendő addig. A VI. század elején az akkori keresztény világ nagy részében úgy gondolták, hogy közel van. Nemcsak az imádság segített átvészelni a hátralévő napokat, hanem ez a fix végperspektíva – mint eszkatológia *par excellence* – is segített elrendezni mindenfélét; azaz egy végorientált rend elemeiként felfogni mindazt, amit egyébként rendetlenségnek vagy egy széteső, a bizalom és bizalmatlanság megszokott stratégiáival már nem kezelhető világ jelének kellett volna tartani. A bizalom válsága a külső válságok – pestis, éhínség, földrengések, árvizek – halmozódásával kezdődött; a világ vége azonban *elmaradt*. Ha addig a vég szorításában a korábbinál több templomot építettek, úgy most „tömeghisztériák” törtek ki, melyek „egész városokon úrrá lettek (Konstantinápoly, 542), és akár hónapokig tarthattak (Amida, 560)”. Volt stratégiaváltás is: „egyések újra a pogányság

felé fordultak”.⁸³ A bizánci eredetű, magát ortodoxként értő kereszténység kialakulása reakciónak tekinthető. 542-ben, az egyik pestisjárvány évében Justinianus megszüntette a régi római politikai hagyomány utolsó szimbólumát, a konzulátust, miközben a principiátust egyre inkább szakrális császársággá változtatta, önmagát pedig Krisztus-attribútumokkal ábrázoltatta. Az így érvényre jutó új orientációs minta lényegében az eszkaton terhetől mentesített: Ahogy a császár egy Konstantinápoly és a Hagia Szophia szuperépítménye mint központ körül szerveződött kultikus közösség fejévé magasodott, úgy ezzel párhuzamosan Krisztus olyan lett, mintha az ógörög hagyomány valamelyik helyi istene köszönné viszsza benne felnagyított változatban. Ebben az összefüggésben kezdődött a különféle csodatévő ikonok gyártása is, és a pestisjárványok idején apotropaikus varázsnak bizonyuló Mária-kultusz – Gyümölcsoltó Boldogasszony ünnepét 530 és 550 között vezették be – szintén nyugatkeleti kapocs lett, amikor I. Gergely pápa bevezette az 590-es római pestisjárvány elleni intézkedésként.

A francia forradalom idején – amikor is azok, akiknek megkérdőjeleződött a társadalmi pozíciója, sőt az élete is veszélybe került, a belső és a külső emigráció révén, ha nem is dicsőségesen, de tulajdonképpen mind a mai napig sikeresen alkalmazkodni tudtak a válsághoz – érdekes módon a folytonosságot, a „tovább ugyanígy” lehetőségét illető bizalom válsága lépett fel azoknál, akiknek a társadalmi helyzete nem stratégiaileg vagy taktikailag anticipálható veszélyek, hanem az előre nem látható változás miatt rendült meg. Mind az 1789-es *grande peur*, mind a Párizsban eluralkodó, az 1792-es szeptemberi mézszárláshoz vezető félelem jól mutatja ezt, miként azt is, hogy az új politikai elit milyen eszközökkel tudta kanalizálni az érzelmeket: radikalizálással és agresszióba való átfordítással.

⁸³ Mischa Meier: *Justinian: Herrschaft, Reich und Religion*, München, 2004, 83. sk. o.

Az etnológia ismer néhány olyan esetet, amikor az emberek nem alkalmazkodtak a világukat fenyegetőnek érzékelt válsághoz: kollektíve lemondtak az utódnemzésről, vagy ha mégis születtek gyermekeik, akkor megölték őket, máskor pedig kollektív öngyilkosságot követtek el.

Las Casas beszámolója szerint népes családok tagjai közösen felakasztották magukat, egyes falvak pedig felszólítottak más közösségeket, hogy tartsanak velük a halálba.

A konkvisztádorok egyike csak a fejét csóválja erre:

Ezek az emberek [a kubaiak] rossz hajlamúak, hazugok; gyenge az emlékezetük, és egyáltalán nincs bennük kitartás. Szórakozásból megmérgezik magukat, hogy ne kelljen dolgozniuk, mások saját kezűleg felakasztják magukat.⁸⁴

Arról alighanem csak találgatni lehet, hogy milyen mértékben fordultak elő hasonló reakciók eldugott közösségekben vagy olyan, éhínségek, járványok és háborúk okozta demográfiai és egyéb katasztrófák peremén, amelyeket egyébként sikerült leküzdeni;⁸⁵ a harmincéves háború idejéből származó tudósítások például nem egyértelműek e tekintetben, de az 1945. május 8-i német kapitulációt megelőző napok némely történése talán értelmezhető így.⁸⁶

A normáleset azonban a reorientáció. Reorientáció vezetett ki az 550-es válságból, nagyban hozzájárulva az utóbbi Európa-szerthe meghatározóvá váló bizalomfogalom kialakulásához. Aztán úgy ezer év múlva ez a bizalomfogalom is válságba jutott, s kezdetét vette egy további kétszáz évig tartó reorientációs folyamat.

⁸⁴ Séjourné Laurette: *Altamerikanische Kulturen (Fischer Weltgeschichte, 21. k.)*, Frankfurt am Main, 1971, 40. sk. o.

⁸⁵ Lars Clausen „FAKKEL”-modellje ad egyfajta magyarázatot arra, hogy válságok hogyan sodorhatnak öndestrukcióba társadalmakat; ld. Lars Clausen: „Übergang zum Untergang”, in: uő: *Krasser sozialer Wandel*, Opladen, 1994, 13–50. o.

⁸⁶ Ld. Herfried Münkler: *Machtzerfall. Die letzten Tage des Dritten Reiches dargestellt am Beispiel der hessischen Kreisstadt Friedberg*, Hamburg, 2005; Walter Kempowski: *Das Echolot. Abgesang '45. Ein kollektives Tagebuch*, München, 2005.

Reorientáció

A társadalmi bizalom módozatainak az ókor végén bekövetkező reorientációja döntő különbséget eredményezett. Az ókori bizalom – már ha megengedett általánosságban jellemezni egy ennyire differenciált képződményt – lényegében *exkluzív* volt: aki nem vett részt bizonyos társadalmi gyakorlatokban, azt megbízhatatlannak bélyegezték, és kizárták a közösségből, vagy épp árulónak nyilvánították, és ennek megfelelő büntetéssel sújtották.⁸⁷ A keresztény-nyugati bizalom viszont a modernség küszöbéig *inkluzív*. A keresztény igény kiterjed azokra is, akik integrálhatatlannak számítanak azért, mert nem vagy rosszul vesznek részt a társadalmi bizalomképzés gyakorlataiban – az eretneknek meg kell térnie kivégzése előtt, méghozzá nyilvánosan, tehát részt kell vennie egyfajta utólagos bizalomképzési rituáléban. Így lett az autodafé – „a hit tanúsítása” – a máglyahalál szinonimája, és még a világi bűnök elkövetőit is máglyára küldték, ha más hitvallásúak voltak.⁸⁸ A mi inkluzív fogalma annyira erős volt, hogy valóban mindenki-re kiterjesztették, azokra is, akiket még egyáltalán nem

⁸⁷ Nem szabad természetesen megfeledkezni arról, hogy a társadalmi bizalomnak ez a fogalma egyértelműen csak a polgárok körében volt érvényes, a nőkre és a gyerekekre kevésbé, a rabszolgákra pedig egyáltalán nem vonatkozott.

⁸⁸ „Az ellenreformáció óta a papok az általános vigasztaláson túl gyakran meg is akarták téríteni az elítélteket, hogy azok hívó keresztényekként és az igaz vallás tanúiként haljanak meg a vesztőhelyen. Miután a szegény bűnösök életük során nemigen részesültek ilyen egyéni bánásmódban, néhány pap látványos sikereket ért el. Még zsidókat is meg tudtak téríteni, habár azok ez esetben a büntetés enyhítésével számolhattak. Ha viszont egy elítélt nem fogadta el a papi vigaszt, akkor ezt »csökönységének« tulajdonították, és ilyenkor nem nagyon ismertek kíméletet vele szemben. A bírának annyira fontos volt az előkészület ideje, hogy megengedték a kivégzés elhalasztását, amíg az elítélt megtalálja »lelki nyugalmát.« (Richard van Dülmen: *Gesellschaft der frühen Neuzeit: Kulturelles Handeln und sozialer Prozeß. Beiträge zur historischen Kulturforschung*, Bécs, 1993, 119. o.)

ismertek. A nagy történelmi tanpélda Közép-Amerika spanyol meghódítása és a hozzá kapcsolódó legitimációs minta. 1550-ben volt egy híres disputa Valladolidban a filozófus Ginés de Sepúlveda és a dominikánus páter Bartolomé de Las Casas, a mexikói Chiapas püspöke között. Sepúlveda a bennszülött lakosság világi kizsákmányolásának és katonai megfegyverezésének igazolása végett arra az arisztotelészi felfogásra hivatkozik, amely szerint az emberek egy része születésénél fogva rabszolgá.⁸⁹ Las Casas számára egy keresztény jóléti diktatúra az ideál, melyet aztán katasztrofális és (indián oldalon) véres következményekkel próbál megvalósítani, sikertelenül. A keresztény szupremáciaigényt egyikőjük sem vonja tehát kétségbe – máskülönben nem is tarthattak volna hivatalos vitát azzal a céllal, hogy rögzítsék az egyháziilag szankcionálható gyarmati politika alapvonalait. Las Casas az 1537-es pápai bullára hivatkozik, mely így értelmezi a pünkösdi küldetést:

„Menjetek, és tanítsátok valamennyi népet!” Azt mondta, „valamennyit”, különbség nélkül, mert valamennyi képes befogadni a mi hitünk tanítását.

Ebből azonban Las Casas érdekes módon arra következtet, hogy emiatt senkit sem szabad „megfosztani sem szabadságától, sem javaitól”⁹⁰ Sepúlveda ellenben a kényszerítés minden fajtáját jogosnak tartja abban az esetben, ha a bennszülöttek ellenszegülnek a térítésnek.⁹¹

Minden ember üdvösségre van hivatva, tehát a *térítési misszió*, a nagy *inklúzió* tárgya: ez a konszenzus a disputa alapja. A felek két kérdésben nem értenek egyet. Először: Las Casas szerint az emberek azért vannak üdvösségre hivatva, mert – ahogy Aranyshájú Szent János mondta – a teremtestől fogva egyenlők,

⁸⁹ Ld. Arisztotelész: *Politika*, Gondolat, Budapest, 1969, 1254a–b, 85. skk. o. (ford. Szabó Miklós).

⁹⁰ Idézi Todorov: *Die Eroberung Amerikas*, id. kiad. 195. o.

⁹¹ Ld. i. m. 185. sk. o.

legyenek akár barbárak, akár ésszel megáldottak, hiszen Isten kegyelme képes megjavítani a barbárok szellemét, és kellő értelmi erőt önteni beléjük.⁹²

Sepúlveda szerint viszont az emberek a Teremtő által rájuk mért egyenlőtlenség ellenére vannak üdvösségre hivatva. Másodszor: Sepúlveda osztja Szent Ágoston nézetét, amely szerint ha egyetlen lélek nincs megkeresztelve, az „rosszabb, mint számtalan áldozat halála”.⁹³ Las Casas ebben határozottan ellentmond neki: nem szabad

egy gyermeket kútba vetni azért, hogy megkereszteljék, és így megmentsék a lelkét, ha emiatt meg kell halnia.⁹⁴

A kereszténység ilyen felfogása, legalábbis ahol átveszik, valójában már túlmutat annak inklúzióeszméjén, s ennek fontos következményei lesznek. Már nem a kereszténység és a térítési misszió alakítja az emberség eszméjét, ellenkezőleg: az eszme határt szab a küldetésnek. Las Casas ellenfele csak úgy tudja elhárítani ezt az eszmét, hogy lényegében visszavonja az inklúzió fogalmát. Mindkettőjüknél megmutatkozik, hogy a fogalom nem felel meg azoknak az új aspektusoknak, amelyek az „új világ” felfedezésével a régiekhez társulnak.

Bár a valladolidi disputa végül csak lábjegyzet maradt a történelemben, és Las Casas a gyakorlatban kudarcot vallott (utóbb pedig már egyenesen azt követelte, hogy Európa teljesen vonuljon vissza Amerikából), két dolgot azért le kell szögezni: Sepúlveda arisztotelészi pozíciója, miszerint az emberek természettől fogva egyenlőtlének, elméletileg nem volt konszenzusképes, még ha ez nem vont is maga után gyakorlati következményeket; Las Casas pedig, akárhogy is, de megtehetette, hogy elutasítsa a keresztség mint legfőbb érték feltétlen prioritásáról szóló ágostoni tanítást. Ha a XVI. századi latin-amerikai

népirtásra⁹⁵ gondolunk, az ilyen szellemtörténeti megjegyzések talán frivolnak tűnhetnek; tévedés volna azonban a tényleges következmények hiánya miatt általában jelentéktelennek minősíteni egyényt. A valladolidi disputa korán és egyértelműen jelzi, hogy

a modernségben teljesen újszerűen konceptualizálják a társadalmi bizalmat és a kialakításához és fenntartásához szükséges társadalmi gyakorlatokat.

Ebben az időben, a XVI. század közepén Európa mint rétegzetten rendezett, ugyanakkor kulturálisan, gazdaságilag és politikailag korántsem egységes, habár a kereszténység révén önfelfogása szerint egységes világmentelmezési tér állandóan túl van terhelve. Jóllehet az egyház a náicei zsinat óta fáradozik egy koherens, egységes tan kidolgozásán, a kereszténység már nem képes kötelező érvényű értelmezési keretet adni a területi expanzió következményeként jelentkező problémáknak.

Kolumbusz óta – aki jellemző módon arab és héber tolmácsot is vitt magával – a konkvisztát az ibériai rekonkvizta folytatásaként fogták fel.⁹⁶ Izabella királynőhöz írott utolsó levelében Kolumbusz megfogalmazza ezt az eredeti szándékot: megkerülni az arabokat, és Indiából támadva elfoglalni Jeruzsálemet. Ugyanez volt a portugálok célja: ők Afrikát akarták megkerülni, hogy aztán szövetségre lépjenek a mondabeli papkirály, János birodalmával. Az „újvilág” felfedezéséből adódó

⁹⁵ Faktikusan mindenképpen népirtás volt. Itt nem tárgyaljuk a genocídium problematikus fogalmát, mely sohasem választható le egészen jogi eredetéről, s ezért nem vizsgálható leíró fogalomként. Általános tájékozódásul ld. William A. Schabas: *Genozid im Völkerrecht*, Hamburg, 2003, a fogalom elemzéséhez pedig Jacques Sémelin: *Säubern und Vernichten. Die politischen Dimensionen von Massakern und Völkermorden*, Hamburg, 2007, különösen 6. fejezet.

⁹⁶ Az alábbiakhoz ld. Jan Philipp Reemtsma: „Cortez et al.”, in: uő: *u. a. Falun*, 167–188. o.

⁹² Idézve in: i. m. 196. o.

⁹³ Idézve in: i. m. 188. o.

⁹⁴ Idézve uo.

problémák önsúlya miatt a keresztes hadjárat eszméje el-
tűnt a süllyesztőben, az európai expanzió más eszméje
viszont nem állt rendelkezésre. Valladolidban a keresz-
tény értelmezési keret erős szakos átalakítására tesznek
kísérletet; Sepúlveda kereszténység előtti értelmezési
mintákhoz nyúl vissza, Las Casas szétrepeszti magát a ke-
retet, de nincs még intellektuális lehetősége valami más-
t kínálni. A kulturálisan másnak a konceptualizálása volna
a feladat, s ennek nehézségei visszahatnak a sajátára. Ahol
nem világos többé, hogy a keresztény inklúziós séma ho-
gyan alkalmazandó, ott az, akinek a gyakorlatban alkal-
maznia kellene, vagyis a konkvisztádor és a gyarmatosító
kétes alak lesz: hős, misszionárius, gazfickó, útonálló és
gyilkos, de mindenekelőtt olyasvalaki, akiben a keresz-
tény Nyugat idegenné válik önmaga számára – Michel de
Montaigne-től Joseph Conradig.

A terjeszkedés okozta túlterheltség mellett Európa
belülről is megterhelte magát azzal, hogy a társadalmi
bizalomképzés gyakorlata nem kapcsolódott elégsé-
sen a politikához. Ha korábban utaltunk arra, hogy a ke-
reszténység egységesítő igénye közös kulturális keretet
teremtett Európa politikai és regionális sokfélesége szá-
mára, úgy most azt kell hangsúlyoznunk, hogy ez csak
közös kulturális *keret* volt, és nem is lehetett több, mert
teokratikus birodalom nem jött létre – Luhmann szerint
ez az egyik fontos előfeltétele annak, hogy Európa sajá-
tos módon nyitott a funkcionális differenciálással való kí-
sérletezésre.⁹⁷

Barbara Tuchman a „balgaság” (*folly*) példaként emlí-
ti a reneszánsz pápák politikáját és kivált arra való képte-
lenségüket, hogy végrehajtsák az általános kortársi felfo-
gás szerint sürgető egyházreformot.⁹⁸ A Tuchman szerint

⁹⁷ „Európában nem alakulhatott ki teokratikus birodalom, s ez tette
lehetővé a regionális, nyelvi és kulturális különbségek kihasználását
a funkcionális differenciálást célzó kezdeményezésekkel való kísér-
letezés során.” (Niklas Luhmann: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*,
Frankfurt am Main, 1997, 711. o.)

⁹⁸ Ld. Barbara Tuchman: *Die Torheit der Regierenden. Von Troja bis
Vietnam*, Frankfurt am Main, 2001, 67–157. o.

előre látható vég, ti. a „reformáció”-nak nevezett egyház-
szakadás felől nézve ez csakugyan balgaság volt. Egy le-
hetséges, Tuchman által figyelmen kívül hagyott szándék
felől nézve viszont nem balgaság, hanem kudarc volt, és-
pedig azon törekvés kudarca, hogy az egyházat a hagyó-
mányos egyházi államon túlterjedő világi hatalommal
ruházzák fel. Ezen igény megvalósítási kísérleteinek te-
kinthetők a pápák politikai machinációi és katonai ka-
landjai, s ugyanennek szimbolikus kinyilvánításaként
fogható fel az a roppant gazdagság, amelyet építészeti és
más művészeti alkotásokból felhalmoztak, döntően befo-
lyásolva ezzel Európa kulturális fejlődését. A szóban for-
gó pápák nem megelégedtek arról, hogy keresztények,
hanem új értelmet adtak az *ecclesia triumphans* régi for-
mulájának. Ennek velejárójaként egyfelől lazult a dog-
matikus kontroll – ezt nevezzük reneszánsznak. Másfelől
Róma az egyházi hatalomtól távoli és annak fényűzésé-
ből jószerivel egyáltalán nem részesülő vidékeken kipro-
vokálta a reformátorok, Luther, Kálvin és Zwingli fun-
damentalista regresszióját. Tiltakozásuk sikertelen lett
volna, ha nem élveznek helyi politikai védettséget a kato-
likus eszmének elkötelezett központi hatalommal szem-
ben, ezért paradox módon éppen nekik volt döntő szere-
pük a vallás világi jelentőségének csökkenésében. Ahogy
két vagy több kereszténység lett (korábban csak pápából
volt kettő), attól fogva „a kereszténység” már nem ren-
delkezett elégséges érvénnyel a társadalmi bizalmat lét-
rehozó vallásként. Különösen tanulságos példa a politi-
kai okokból a katolicizmusra áttérő Wallenstein serege,⁹⁹
mely úgy harcolt sikeresen a császárért és az ellenrefor-
máció ügyéért, hogy felekezetiileg vegyes volt. Wallen-
stein (eltérően Gusztáv Adolf svédjeitől) lemondott a tár-
sadalmi bizalomképzés hagyományos gyakorlatairól.
Avantgárdista volt. Ez a körülmény következményekkel
terhes, sőt egyenesen halálos bizalmatlanságot szült.

⁹⁹ Ld. Josef Polisenský–Josef Kollmann: *Wallenstein. Feldherr des
Dreißigjährigen Krieges*, Köln–Weimar–Bécs, 1997, 27. o.

A harmincéves háború végérvényesen meg tudta szilárdítani a politika primátusának alapelvét – *cuius regio, eius religio* –, amelyet a Német-római Birodalom számára tulajdonképpen már az 1555-ös augsburgi vallásbéké megfogalmazott ugyan, de amelyre egész addig nem épült stabil politikai gyakorlat. Ezzel visszafordíthatatlanná vált a kereszténység többfelekezeti jellege. A történelmi tapasztalat volt a döntő: a felekezetek nemcsak felelősek voltak az európai történelem legvéresebb háborújáért, hanem arra is *képtelennek bizonyultak, hogy lezárják az elkezdett háborút*. Amit az 1648-as vesztfáliai béke rögzített; az már a háborúnak is a kvintesszenciája volt. A háborút csak akkor és főleg csak azért lehetett befejezni, amikor és mert átalakult államok közti politikai háborúvá. Itt már szerepe volt az erőszak azon megváltozott felfogásának, amely a társadalmi bizalom modernségbe li konstrukciójához tartozik – de ezzel előreszaladtam.

Niccolò Machiavelli a kereszténység XVI. századi érvényesség-válságának teoretikusa. Írásaiban ünnepli Rómá azon próbálkozásait, hogy világi hatalommá váljon; ugyanakkor a vallásosságot nevezi a fejedelem legfontosabb erényének. A fejedelemnek mindig vallásosnak kell mutatkoznia,¹⁰⁰ habár a hatalom kedvéért kénytelen túltenni magát ezen és az összes többi erényen: ennyiben tehát jobb nem vallásosnak lenni, hanem csak annak látszani. Ezzel az instrumentalizálással azonban a vallásosság elveszíti azt, ami egy sikeres bizalomfenntartó gyakorlathoz szükséges: a komolyságot. A színlelt vallásosság már nem arra szolgál, hogy közös választ adjon a „Kik vagyunk mi?” kérdésre, hanem arra, hogy elhatárolja a kevés számú okos embert, aki átlátja a manipulációt, a sok ostobától, aki menthetetlenül ki van téve annak. Az ilyen uralmi technika kétségkívül lehet sikeres; akár hosszú távon is. Nem alkalmas viszont a bizalom előállítására, hiszen a tettetett vallásosságnak az az értelme, hogy valaki váratlanul egészen másként fog cselekedni:

¹⁰⁰ Ld. Niccolò Machiavelli: *A fejedelem*, Európa, Budapest, 1987, 97. sk. o. (ford. Lutter Éva).

aki hazug módon szerez bizalmat, annak az a célja, hogy rácsáfoljon. Fordítva pedig a képmutató nem bízhat abban, aki hisz neki, mivel sohasem teheti bizalmasává; nem avathatja be a dolgaiba. Ebben áll minden pusztán racionális politika dilemmája, mint ahogy minden olyan hatalomanalízis is, amely a póre hatalmi érdekeket fogadja el az elemzés egyetlen szilárd alapjának, és minden mást olyasminnek tart, amin át kell látni, s amit az elemzés révén negligálhatónak lehet nyilvánítani. Ennek a hatalomelméletnek végeredményben tagadnia kell a bizalmat, noha módszertani alapja az őszinteség hipertrófiás képzele.

Hatalomtechnikailag nézve egyvalaki szembeszállhat az egész világgal Machiavellijével a zsebében, ketten azonban csak akkor tehetik meg ezt, ha egymás közti viszonyukban nincs szükségük a tankönyvre. Valóban épp ez *A fejedelem* slüsszpoénja. Az utolsó fejezet becsületet, zászlót és házat emlegetve, nem pedig a hatalom és a vagygon gyarapításának lehetőségét ecsetelve buzdít Itália felszabadítására. A címzeteknek úgy kell olvasniuk ezt a buzdítást, hogy közben félreleteszik mindazt, amivel a szerző előzőleg megismertette őket.

Ennek az az oka, hogy hiányzik a közvetítés a hatalom technikáját belülről fürkésző tekintet perspektívája és a hazafias küldetesként megfogalmazott hatalmi cél perspektívája között. Másképp: Machiavellinél még nem létezik az államreazon eszméje, mely gondolati egységgé kapcsolhatná össze a közjót és az állam fenntartását.¹⁰¹

¹⁰¹ „A fejedelem régi békéltető funkciója, a »pax et tranquillitas« biztosítása alig észrevehető átmenetekben az állam fenntartása iránti felelősséggé formalizálódik, mely az »államreazon« új formulájában fejeződik ki. Ez a formula kölcsönösen ösztönző és megtermékenyítő viszonyba kerülhet a hatalom kiépítésének és fenntartásának morálmentes stratégiájával, ahogyan azt az új politikatudomány felfogja. Ragaszkodnak ugyan a közjóhoz mint állítólagos célmeghatározáshoz, és azt fölérendelik az állam létezésének, de ez a fölérendelés nincs többé hatással a döntésekre, mert az állam fenntartása mint közbülső eszköz annyira általánossá válik, hogy bármilyen alsóbb eszközt igazolni látszik – különösen, ha el kell ismerni, hogy az egész fenntartáshoz a »részeit« is fenn kell tartani.” (Niklas

Így amikor *A fejedelem* dekonstruálja az arisztokratikus eszményeket, visszavezetve őket a hatalom megőrzésére mint állítólagos lényegre, akkor ennek természetesen az az ára, hogy az arisztokratikus erények nem alkalmassak többé a bizalomképzésre. Machiavelli politikus volt, nem szociológus.

A premodern társadalmi bizalom hordozói

Shakespeare, aki olvasta Machiavellit,¹⁰² és hozzá hasonlóan illúziók nélkül tekintett a hatalomra, sokkal többet tudott annak gyakorlásáról – részint mert a reneszánsz és a készülődő modernség között és így mintegy a korok fölött állt, részint mert színházi emberként nemcsak a hatalmat figyelte meg, hanem azokat is, akik a hatalmat megfigyelték; a *II. Richárd*-ban színre is vitte ezt.¹⁰³ A *III. Richárd*-ban a címszereplő, miután gyilkosságokkal az angol trón küszöbéig jutott, színleg nemet mond, amikor végül felajánlják neki a koronát:

Jaj, miért is terheltek meg ennyi gonddal?¹⁰⁴

Richárd, vagyis ekkor még Gloster, úgy állítja be a dolgot, mintha az egészt kellene szolgálnia királyként, holott ez az egész éppoly kevésbé érdekli őt, mint támogatóinak szószólóját, Buckinghamet, aki arról beszél, hogy Richárdban

Luhmann: *Zweckbegriff und Systemrationalität. Über die Funktion von Zwecken und sozialen Systemen*, Tübingen, 1968, 60. o.)

¹⁰² Ld. Klaus Reichert: *Der fremde Shakespeare*, München, 1998, 122–133. o.

¹⁰³ Ld. Jan Philipp Reemtsma: „Was wird aus Hansens Garten? Gedanken über den fortschreitenden Verlust an Symbolisierungsfähigkeit”, in: uő: *Das unaufhebbare Nichtbescheidwissen der Mehrheit*, München, 2005, 9–42. o., itt: 22–26. o.

¹⁰⁴ William Shakespeare: „III. Richárd”, in: uő: *Összes drámái I. Királydrámák*, Európa, Budapest, 1988, 945–1088. o., itt: III. felvonás, 7. szín, 1034. o. (ford. Vas István).

szerepet lakozik nemcsak „rokonai”, hanem „voltaképpen minden rend iránt”¹⁰⁵ is, és így az igényt, amelyet az a királyi család tagjaként a trónra támaszt, összekapcsolja a közjó eszméjével. Hogy ez a valós helyzet ironikus megfordításaként értendő (hiszen Richárd megölte a rokonait), azt nem az mutatja, hogy a közjóra való hivatkozás, melyet Richárd még egyszer és sokkal erősebb retorikával előad, pusztán hazugság vagy ideológia, hanem a hatalmi igények bejelentésének nyelvi formája. Elhibázott dolog ezekre a kérdésekre valóság és látszat toposzát alkalmazni. Minthogy a hatalom¹⁰⁶ sem működik bizalom nélkül, ezért a hatalmi viszonyok kiépítéséhez szükségszerű jelezni, hogy min alapul és min nem alapul ez a bizalom, s ez sohasem csak valamilyen tisztán interperszonális viselkedésre vonatkozó ajánlat, mert az efféle „tisztán” egyáltalán nem volna érthető. Aki egyénileg megbízhatóként prezentálja magát, az mindig kapcsolódik általánosan ismert helyzetekhez és előképekhez. „Olyan akárok lenni, amilyen valamikor másvalaki volt” – ez a megbízhatóan cselekvő ember maximája, nem pedig az, hogy „Hadd leplelek meg”. Schiller éppen ebben láttatja Wallenstein hatalomtechnikai gyengeségét *A két Piccolomini*-ben:

S honnan tudod, [...]

[H]ogy nem bolondítalak magam körül

Titeket mind, mind? Hát ismersz talán?

Nem emlékszem, hogy lelkemet neked

Kitártam volna.¹⁰⁷

Ez nem megy; vagy csak attitűdként („packázni fogok veletek, hiszen ismertek”), ahol is a hívek csak mosolyognak, mert ők jobban ismerik az öreget, mint az önmagát. A hatalom birtokosa rendszerint azok egyikeként lép fel, akiknek öelötte hatalmuk volt. Tanulságos megnézni, hogy forradalmárok hogyan tudtak új típust teremteni

¹⁰⁵ Uo.

¹⁰⁶ Ld. alább a „Hatalom – erőszak nélkül” című fejezetet.

¹⁰⁷ Friedrich Schiller: „A két Piccolomini”, in: uő: *Válogatott művei*, I–II. k. Új Magyar Könyvkiadó, Budapest, 1955, II. k. 299–400. o., itt: II. felvonás, 5. jelenet, 332. o. (ford. Áprily Lajos).

egy olyan csoport reprezentánsaiként prezentálva magukat, amely *mint csoport* rendelkezett az általuk egyénileg reprezentált erényekkel. A megvesztegethetetlen Robespierre ügyvéd volt, és az is maradt a végsőig – a tulajdonképpeni, valódi ügyvéd, akit nem mocskolt be az *ancien régime* szennye és romlottsága. Az általa uraltakhoz való viszonya az ügyvéd-védenc-minta szerint alakult, s ekként még antik római aurája is volt. Így kellett kinéznie a forradalomnak, nem pedig úgy, ahogy egyébként a Hegypárt rongyos hangoskodói kinéztek: Lenin típusa kétségkívül újnak számított, de elő volt készítve annyira, hogy ne legyen ismeretlen. A hivatásos forradalmárok pártja nemcsak hatékony eszközként szolgált, hanem megfelelő élethelyként is, ahol kialakulhatott a forradalmi ügyek vezetőjének típusa: Lenin ügyvezetőként irányította a forradalmat, mindig öltönyben – legalábbis miután Radek 1917 márciusában gondoskodott arról, hogy egy svéd áruházban megújítsa a ruhátárát.

Úgy kellett könyörögnünk neki, hogy vegyen legalább egy pár új cipőt.

A sajtóban a svédországi tartózkodás idején jelent meg először kép Leninről.¹⁰⁸

Amikor valaki megbízhatóként jellemzi magát, akkor elsődlegesen ahhoz a társadalmi szegmenshez kapcsolódik, amelybe tartozónak érzi magát, illetve amelybe sorolják – itt egyesül egymással a rendi erény képzete vagy, a forradalmár esetében, az elhatárolódás azoktól, akikhez nem akar hasonlítani, és az, hogy az illető a valóban erényesek egyikének mutatkozik. Ez azonban, legalábbis válsághelyzetekben, csak akkor működik, ha egyszerűen arról is tanúbizonyságot tesz, hogy *nem a saját érdekében erényes*. A csőcseléknek is kell hogy legyen valami haszna abból, hogy az úriember úriemberként viselkedik, még ha nem muszáj is azt színlelnie, hogy a csőcselék kedvéért teszi. Márke király, miután lovaggá üti, az alábbi intelmekkel látja el Tristant:

¹⁰⁸ Robert Service: *Lenin. Eine Biographie*, München, 2000, 344. sk. o.

Öcsém, Tristan – szolt –, idénézz!

Most, hogy kardodra áldás van adva,
és te lovaggá vagy avatva,

gondolj rá, hogy ennek értéke nagy,

s azt is gondold meg, te ki vagy.

Származásodat, az előkelőt,

mindig tartsd a szemed előtt!

Légy szerény, légy egyenes lelkű,

légy erkölcsös, légy jó neveltű!

A szegényekhez mindig jó légy!

Gazdaggal szemben rangodhoz méltó légy!

Ápold és tartsd jó karban tested!

A nőket mindig tiszteld, szeressed!

Légy megbízható, bőkezű,

s ily dolgokra mindig figyelmező!

Amit mondok, nagyon komoly:

nem illik jobban arany, sem coboly

dárdához és pajzshoz, mint e két jószág:

bőkezűség, megbízhatóság [*triuwe unde milte*].¹⁰⁹

A „hűség” és a „bőkezűség” egyaránt a megbízhatóság attribútumai. Bár a bőkezű ember nem azért ad, mert a *do ut des* (adok, hogy adj) érvényességére épít, mindazonáltal maga a bőkezűség bizalomadományozás is, mely rászólgál a viszonzásra. Erről Walther von der Vogelweide ír:

A bőkezűség fizet, mint a vetés,

eredménye szárba szökkenés,

bőség lesz ott, ahol volt kevés,

bőkezűen szórd a magot.

Ha egy király a bőkezűségnek hódol

annak az többszörösen visszapótol.

Tanulj Nagy Sándortól az ilyesmit tudótól

a bőkezűség neki minden országot megadott.¹¹⁰

Adott, és minden birodalom megadta magát neki, szabadon fordítva. A „bőkezűség” és a „hűség” a nemesség ere-

¹⁰⁹ Gottfried von Strassburg: *Tristan*, Borda Antikvárium, Zebegény, 2012, 5022–5040. sorok, 177. sk. o. (ford. Márton László). (Az utolsó sor szó szerint: „hűség és bőkezűség” – *A ford.*)

¹¹⁰ Walther von der Vogelweide: *Fülp király hatalmas*, Márton László fordítása. Németül: „Philippe, künich hère”, in: *Deutsche Lyrik des Frühen und Hohen Mittelalters*, szerk. Ingrid Kasten, Frankfurt am Main, 1995, 482. sk. o.

nyei – nem nemestől nem is lehet tulajdonképpen értelembe vett erényeket elvárni –, de nem egyszerűen olyan erények, amelyeket a más rendekhez tartozókkal szemben gyakorolni kell, hanem az utóbbiak *el is várhatják* őket. Wolfram von Eschenbachnál Parzival, akiben minden megvan ahhoz, hogy „hadvezér” váljon belőle, szintén megkapja az intelmet, hogy legyen ennek megfelelően erényes: cselekedjen „bőkezűen és jósággal”.¹¹¹ Kicsikarni nem tudják a többiek ezeket az erényeket, de *kell* hogy *bízhassanak* abban, hogy azok nem közömbösök, és meg fognak nyilvánulni – Walther világosan ilyen értelemben panaszkodik amiatt, hogy ez vagy az a fejedlem nem kellően bőkezű. De hogyan lehet vajon bízni ezekben a renden túlmutató rendi erényekben, illetve meglétükben? A rendi elhatárolódás Mi/Ők-konstrukciója mögött vagy fölött felismerhető kell hogy legyen egy kötelező érvényű *Mi-formula*, mely nem tagadja vagy relativizálja ugyan a rendi határt, de a rendi köteleességeket többre alapozza a pusztá, felmondható konszenzuszánál. A közép-európai feudális arisztokrácia számára ilyen volt a közös vallás, melyhez minden rend minden tagja „tartozik”; Margit kínos kérdése, már megint. A *Parzival* híres zárlatában ez áll:

Ki élete végén mondhatja,
hogy lelkét Istennel tudta,
nem vesztegette bűnök által,
s jól megvolt embervilággal,
az, bármi volt is fáradása,
alkalmasint nem élt hiába.¹¹²

Ez a formula még Lessing *Bölcs Náthánjában* is visszaeseng: a gyűrűnek megvan az a képessége, hogy „ked-

¹¹¹ Wolfram von Eschenbach: *Parzival*, szerk. és komm. Eberhard Nellmann, Frankfurt am Main, 1994, 170/22. és 27. sorok, 286. o.

¹¹² Wolfram von Eschenbach: *Parzival*, I-II. k. Kláris, Budapest, 2004, 827/19–24. sorok, II. k. 867. o. (ford. Tandori Dezső). (Az előző lábjegyzetben hivatkozott két sor a magyar változatban nem tartalmazza a kulcsszavakat – A ford.)

vessé teszi Isten s ember előtt”,¹¹³ aki bízik benne. De toposzként, mint arra Eberhard Nellmann utal, megtalálható például Hartmann von Aue *Erecjében*,¹¹⁴ valamint a *Tristanban* is, ahol a „moralitás”-ról, az erkölcsstanról azt mondják, hogy

megtalálja összhangzását
Istennel is, meg a világgal is.¹¹⁵

– vagyis hogy benne kapcsolódik össze a világ és Isten. Ezekben a megfogalmazásokban mindenekelőtt a vallás világvonatkozását hangsúlyozzák. Nem a világtól való elzárkózás az arisztokratikus eszmény, a nemesasszonyok számára sem, akiknek azt ajánlják, hogy foglalkozzanak a „moralitás”-sal. A vallás csak azáltal tesz szert különleges értékre, hogy megbízható életvezetést garantál. Az egyéni lelki üdvösség, ezzel zárul a *Parzival*, még nem minden. Szükség van az arisztokratikus elittudatra a világgal szemben, mert ez óv meg a világiatlanságnak a keresztény vallásosságban inherens kísértéseitől, mint ahogy szükség van a keresztény vallásra, mert ez akadályozza meg, hogy az elittudat pusztá arroganciává és kíméletlenséggé fajuljon.

Hogy az arisztokrácia számára mennyire kötelező volt bőkezűnek lenni a nem egyenrangúakkal szemben, az kiderül Hartmann von Aue *Iweinjének* egyik, a témát némi parodisztikus túlzással bemutató epizódjából. Egy lovag kéréssel fordul Artus királyhoz, kifejezetten annak nagylelkűségére apellálva – csak épp nem árulja el, mi a kérése, amíg a király meg nem ígéri, hogy teljesíti. Artus nemet mond, mire a lovag kijelenti, hogy hiányzik belőle a bőkezűség erénye. A kerekasztal lovagjai, akik szintén jelen vannak, kérlelni kezdik a királyt,

¹¹³ Gotthold Ephraim Lessing: „Bölcs Náthán”, in: uő: *Drámák, versek, mesék*, Európa, Budapest, 1958, 317–462. o., itt: III. felvonás, 7. jelenet, 394. o. (ford. Lator László).

¹¹⁴ Ld. Eberhard Nellmann kommentárját az általa szerkesztett *Parzival*-kiadás 789. sk. oldalán.

¹¹⁵ Gottfried von Strassburg: i. m. 8010. sk. sor, 268. o.

hogy teljesítse a kérést, hiszen az egész udvar legitimitása forog kockán: Artus végül beleegyezik a dologba, az idegen lovag pedig a királynét követeli magának.¹¹⁶ A középkori költészetben gyakran megjelenik az az érintettek számára nem csekély fejtörést okozó probléma, hogy a személyes függőségi viszonyok és a személyek egymással szemben támasztott igényei mennyiben veendő jogi értelemben – gondoljunk arra a homályosan megfogalmazott esküre, amelyet a *Nibelung-ének*ben Rüdiger tesz Krimhildnek, hogy rávegye, menjen feleségül Attilához, és költözzön a hunok országába.¹¹⁷ Az ilyen példákból kitűnik, milyen különböző módokon artikulálják és kezelik a társadalmi bizalmat. Ahol vannak személyfüggetlen intézmények (ha mégoly kezdetleges formában is, vagy akár csak igény van rájuk), ott a lobbizást hibának tartják, hiszen a lobbizó olyasmit akar megkapni, ami nem jár neki, az eredményes lobbizás pedig azt jelzi, hogy nincs rendesen működő közigazgatás. A lobbizás a célzott bizalmatlanság kifejeződése és egyúttal technika az olyan helyzetekkel való megbirkózásra, amelyekben helyénvaló az ilyen bizalmatlanság. A következmény a személyes bizalmi kapcsolatok erősödése. Michael Kohlhaas feleségének az a próbálkozása, hogy kihasználja az udvarnál meglévő kapcsolatait, igyekezetének tényleges kudarcától függetlenül már csak ezért sem vezethetett eredményre a férje számára, aki jogorvoslatot akart.¹¹⁸ Fordítva, ahol nincs átláthatóságot, ellenőrzést és írásos rögzítést magában foglaló jogeszmé, ott az udvari kapcsolatok rendszere lényeges mozzanata a társadalmi bizalom fenntartásának. Azt az igényt, hogy az uralkodó

¹¹⁶ Ld. Hartmann von Aue: *Iwein*, Zürich, 1988, 4507–4610. sorok, 293. skk. o.

¹¹⁷ Ld. Gerd Althoff: „Spielen die Dichter mit den Spielregeln der Gesellschaft?“, in: uő: *Inszenierte Herrschaft. Geschichtsschreibung und politisches Handeln im Mittelalter*, Darmstadt, 2003, 251–273. o., itt: 266. skk. o.

¹¹⁸ Ld. Jan Philipp Reemtsma: „Graungestalt und Nachtviole. Ein Versuch, den Krieg im Werk Heinrich von Kleists zu kommentieren“, in: uő: *Warum Hagen Jung-Ortlieb erschlug*, id. kiad. 95–201. o., itt: 104. sk. o.

meg lehessen szólítani (ami a bőkezűség szükségszerű előfeltétele), az hozzá egyensúlyba a megszólíthatatlanság egyszerre gyakorlati és szimbolikus szükségszerűségével, hogy van elég udvaronc, akiket meg lehet szólítani, s akik valóban továbbítják is a kéréseket. Ha valaki a hatalom birtokosát a megbízhatóságánál akarja megfogni, akkor ehhez előfeltételként demonstrálnia kell, hogy bár korlátozza a hatalombirtokos önkényének mozgásterét, a hatalmi struktúrát mint olyat nem kérdőjelezi meg ezáltal. A hagyományostól a törvényes uralomhoz való átmenet során – hogy a weberi terminusokat alkalmazzuk – ez is megváltozik. A híres anekdotában a sanssouci molnár szembesíti a királyt hatalmának határaival, de ez nem valamiféle bizalmatlansági indítvány a részéről, hanem a társadalmi bizalom reorientációjának jelzése: a hatalom a királyt immár mint egy olyan jogrend garantálóját illeti meg, amelynek ő maga is alá van vetve. Mivel a felvilágosult-abszolútista király faktikusan kiléphetne ebből a maga választotta szerepből – az anekdota épp egy olyan helyzetet ír le, amikor erre készül –, a molnár a becsületére apellál, *a becsület pedig abban áll, hogy ne a becsület legyen többé a döntő*. II. Frigyes egy pillanatra úgy jelenik meg, mint a cameloti Artus:

Az a képzet uralja őt, amellyel önmagáról rendelkezik, s amely ugyanígy meg kell hogy legyen abban is, ahogyan mások vélekednek róla. [...] Saját becsületének foglya.¹¹⁹

* Nagy Frigyes (1712–1786) porosz királyt a legenda szerint zavarta a potsdami palotája melletti szélmalom, Johann Wilhelm Grävenitz molnár tulajdona. Amikor ezért megpróbálta megvásárolni a malmot, a molnár ellenállt, mondván, a malom építéséhez még Frigyes apja adott engedélyt. A király a kihallgatáson meglepve főmedt a molnárra: „Tudja, hogy uralkodói hatalmamnál fogva elvehetném azt a malmot csak úgy, és egy garast sem kellene érte adnom?” Mire a molnár így válaszolt: „Minden bizonnyal meg tudná ezt tenni Felsőges Uram, ha nem volna Berlińi Kamarai Bíróság!” (– *A szerk.*)

¹¹⁹ Hubertus Fischer *Ehre, Hof und Abenteuer in Hartmanns „Iwein“* című könyvéből idézi Knut Görich: *Die Ehre Friedrich Barbarossas. Kommunikation, Konflikt und politisches Handeln im 12. Jahrhundert*, Darmstadt, 2001, 47. o.

Csak épp a molnár anekdotája a történelmi megoldását mutatja annak a problémának, amelyet az *Iwein* latens aporiaként jelenít meg.

De ebben az összefüggésben nem annyira a bizalomkonstrukciónak az éles szemű költő által felismert gyenge pontja a fontos, mint inkább maga ez a konstrukció, mely mégiscsak működik, mert a működéshez hozzátartozik, hogy amiről azt akarják, hogy működjön, azt nem szabad túlterhelni. Senki sem nyúlhatja le a király feleségét annak „bőkezűségére” hivatkozva – és ez még szándékában sem állhat, hiszen a saját fejére is gondolnia kell. A kéréssel megvalósított kötelezés nem mehet olyan messzire, hogy megkérdőjelezze a hatalmi struktúrát, ellenkezőleg, a kérést úgy kell megfogalmazni, hogy épp az efféle szándék legyen kizárva. Erre is szolgálhatnak az udvari szószólók, de ezen túlmenően a kérelmező nem mulaszthatja el „kifejezésre juttatni alázatát és hódolatát”, s ezzel elismerni „az uralkodó rangját és helyzetét”.

A rend demonstrált elismerésének az uralkodóra nézve kötelező hatása volt.¹²⁰

Sürgős esetekben a kérelmezés aktusának szimbolikus körítést is lehetett adni úgy, hogy keresztet vittek maguk előtt (néha ez kompenzálta a bizalmat garantáló udvari szószólók hiányát).¹²¹ Az ilyen gesztusok a társadalmi bizalom gyakorlatainak megbízhatóságot kölcsönző keretet idézték fel. Arra a közös világra utaltak, amelyben a rendi határokon átnyúlva lehetett igényeket megfogalmazni. E nélkül a közös, az egyszerre osztott és megosztó hatalmi viszonyokat transzcendáló vonatkozás nélkül csak a hatalom birtokosainak okosságába vetett bizalom maradt volna, akik számításból olykor nyájaskak. A hatalom ilyen értelmezése azonban olyan óriási gyakorlati nehézségekhez vezet, hogy konzisztens módon

¹²⁰ Görich: i. m. 45. o.

¹²¹ Ld. i. m. 39. o. Tudunk olyan esetről, hogy valaki kereszttekkel dobálta meg a császárné hálósobájának ajtaját, hogy így jusson túl mintegy az előszobán, ahol nem volt megfelelő személynzet.

csak a hatalom megfigyelői fogalmazhatják meg – röviden: a hatalom szociológusai vagy politikai tanácsadók, akik, miként Machiavelli, nem veszik egészen komolyan a dolgot. Úgy vannak vele, mint azok, akik hisznek a pascali fogadás meggyőző erejében: bizonyítja ugyan az istenhit szükségszerűségét, de nem eredményez istenhitet (emlékszünk: „hinne kell, hinne!”). Az is világossá válik ezzel, hogy aki azt állítja, sikerült a bizalom mechanizmusait hatalmi számításként „átlátnia”, az semmit sem értett meg. A bizalmat éppoly kevésbé lehet instrumentálisan érteni, mint elvakultsággként vagy megfigyelői tévedésként. Nem a hatalom a bizalom titka – és ez fordítva is igaz.

A rétegzett differenciálódáson alapuló (vagy legalábbis ahhoz kapcsolódó) bizalomhoz nélkülözhetetlen valamiféle „keretbizalom”, melynek az a funkciója, hogy relativizálja ennek a differenciálódásnak a jelentőségét egy olyan előzetes Mi révén, amelyre a megbízhatóság rétegspecifikus gyakorlatai orientálódhatnak. A társadalmi bizalom rekonceptualizálása azért vált szükségessé, mert az európai terjeszkedés és a XVI. századi megrázkódtatások következtében¹²² a kereszténység egyre kevésbé volt alkalmas ilyen keretnek.

¹²² Luhmann nem mulasztaná el hozzátenni: és a könyvnyomtatás következtében. Engedjessék meg itt egy ehhez kapcsolódó kiegészítő gondolatmenet. A könyvnyomtatással a *Szentírás* kanonikus értelmezésének végzetes konkurense támadt: a hermeneutika. XVI. Benedek pápa nem győzi hangsúlyozni, hogy amikor a *Szentírás* autoritása felváltotta az autoritatív *Szentírás*-értelmezést, azal szélesre tárult a kapu a modern relativizmus előtt. Ez magyarázza, hogy a fundamentalista-regresszív mozgalmak, mint a lutheranizmus vagy a kálmínizmus, a maguk „*sola scriptura*” csatakiáltásával a modernizálódás úttörői lettek. A „*back to the roots*”, a visszatérés az összöveghez, mely a sokszorosítás révén immár (potenciálisan) minden olvasni tudó számára hozzáférhetővé vált, kibővítette az értelmezés mozgásterét. Ennek következménye a protestáns szekta sokfélesége, melyek mindenütt virágozhattak, ahol az állam nem korlátozta őket törvényekkel és pénzügyi politikájával. Amikor XVI.

A bizalom problémája a modernségben

Ez a folyamat átfedésben van a rétegzett differenciálódásról a funkcionálisra való átállás kezdetével. Luhmann kiemeli, hogy ez az átállás „szélsőségesen valószínűtlen folyamat” volt, melyet nincs sok értelme a Max Weber-i hagyományt követve egy társadalom normális útjaként leírni (és csak az ettől az úttól való Európán kívüli eltérést tartani magyarázatra érdemesnek).¹²³ Luhmann arra szorítkozik, hogy felsoroljon néhány körülményt, amely ezt a „szélsőséges valószínűtlenséget” némileg kevésbé valószínűtlenné tette: ilyen a tulajdon különleges jelentősége, a rendiség fejlődése, valamint az, hogy Európában a rokonsági viszonyok többnyire családi kontextusokra korlátozódtak, és nem alakultak klánstruktúrákká. Végül, ahogy arról már volt szó, az egyes európai régiók eltérő ütemű fejlődése lehetőségének további feltételeként megemlíti a kereszténység arra való (történelmileg kontingens) képtelenségét, hogy politikailag realizáljon teokratikus igényeket. De minthogy a funkcionális differenciálódáshoz vezető fejlődés magában foglalja a rétegzett differenciálódás fokozatos destrukcióját, ezért nem egyszerűen „szélsőségesen valószínűtlen”, hanem egyben válságfolyamatról van szó.

Benedek elvitatja a protestáns gyülekezeteiktől az egyháziságot, akkor ez nem feltétlenül udvarias ugyan, de teológiailag nagyon is érthető, s amikor Lessing az úgynevezett fragmentumvita során – melynek az volt a kiváltó oka, hogy közreadta Reimarus *Biblia*-kritikai írásait – arra az álláspontra helyezkedik, hogy az evangéliumoknak nincs semmi jelentőségük a kereszténység számára, akkor ez a szóban forgó folyamat végső következménye: a kötelező érvényű *Szentírás*-értelmezést felváltja a hermeneutikák konkurenciája, a hermeneutikákat pedig a filológia és az etika, s ez a vallás végét jelenti. Magának a kereszténységnek a hasadása kezdte ki végső soron arra való alkalmasságát, hogy egy mindent átfogó egészt reprezentáljon. A német szellemtörténetben Lessing *Parabolája* a döntő lépés e tekintetben.

¹²³ Ld. Luhmann: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 707. o.

A válságjellegét hagyományosan a folyamatra reflektáló szövegekben szokás felismerni. Csakhogy ennek a reflexiónak az idejére a folyamat már nagyrészt lezajlott, a kereszténység mint a társadalmi bizalom konstitúciójának kerete szétesett, és Margit kérdését a nézőtérien mosolyogva fogadták. A klasszikus szöveg természetesen Schiller *Levelek az ember esztétikai neveléséről* című 1795-ös írása, ehhez kapcsolódnak azután a romantikus panaszok az élet elveszett egységéről, majd a romantikus-forradalmiak az ember önelidegenedéséről.

Szakadás állt be állam és egyház, törvények és erkölcsök között, az élvezet elvált a munkától, az eszköz a céltól, az erőfeszítés a jutalomtól. Örökre hozzáláncolva az egésznek egyetlen kis töredékéhez, az ember maga is csak mint töredék műveli ki magát; örökké csak az általa hajtott kerék monoton zaját hallva, sohasem fejleszti ki lényének harmóniáját, s ahelyett hogy az emberiséget juttatná kifejezésre természetében, pusztán foglalkozásának, tudományának lenyomataivá lesz.¹²⁴

Ezt a panaszt követi még a vallás jelentőségvesztésének konstatálása (ezt nem mindenki fájlalja).¹²⁵ Az ilyen szövegek reflexiók szintjét azonban csak akkor érik el, amikor a funkcionális differenciálódásra való átállás már nagyon előrehaladt, és a vallás társadalmi kötelezőervényűségének leépülése visszafordíthatatlanná vált. Ez utóbbi változás a XVIII. században drámaian felgyorsul, ami Németországban talán abban mutatkozik meg a legjobban, hogy míg Lessinget még publikációs tilalommal sújtották Reimarus *Biblia*-kritikai írásainak kiadása és az annak nyomán kibontakozott vita miatt, addig húsz évvel később Wieland *Agathodämon* című regénye

¹²⁴ Friedrich Schiller: „Levelek az ember esztétikai neveléséről”, in: uő: *Művészet- és történelemfilozófiai írások*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2005, 155–260. o., itt: 170. o. (ford. Papp Zoltán). Ld. ehhez Jürgen Habermas: *Filozófiai diskurzus a modernségről. Tizenkét előadás*, Helikon, Budapest, 1998, 42–45. o. (ford. Nyizsnyánszki Ferenc és Zoltai Dénes).

¹²⁵ Ld. Hegel pazar leírását „a vallás és a szabad, világi tudat kettéválása”-ról: „Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Zweiter Teil”, 16. skk. o.

már egyáltalán nem keltett feltűnést, pedig megismérli Reimarus annak idején botrányosnak számító állítását, miszerint az *Újtestamentum* ellentmondásosan és hiteltelenül szól a feltámadásról; s a názáreti Jézus holttestét valószínűleg ellopták, vagy egy tetszhalottat szabadítottak ki a sírből, hogy a látszólagos feltámadással meglegyen a kezdeti csoda egy új szekta alapításához.¹²⁶

A modernségnek nem sikerült a régihez fogható új keretet teremtenie. Erről szól, hogy újra Lukács kifejezését használjuk, a transzcendentális hajléktalanság miatti panasz. A kérdés az, hogy ez a panasz tisztán a mulandóságra vonatkozik-e azok perspektívájából, akik tudnak és akarnak emlékezni, de nincs köze a társadalom funkció-problémájához, vagy pedig kifejeződik benne egy olyan probléma, amely a múlt felidézésével csak jelezve van, megoldva nincs. Képesek-e a differenciálódott funkció-rendszerek önmagukból elégséges bizalmat generálni a működésük iránt (vagy bármilyen legyen is, amiben itt bízunk), és így létrehozni egy egészt (tehát legalább sejtetni, hogy az egyik működés kedvez a másiknak vagy mindenestre indikálja azt), hogy ezáltal kellően valószínűvé tegyék a társadalmi kohéziót? A probléma, úgy tűnik, analóg azzal a kérdéssel, hogy hol lakozik a morál. Egy funkcionálisan differenciált társadalomban a morál nem képes átfogó integrációs teljesítményekre, mert a differenciálódott funkciórendszerek releváns kódjai nem esnek egybe a morális megkülönböztetésekkel.

A funkciórendszerek önkódolások révén biztosított autonómiája kizárja a valamilyen morális superkód segítségével megvalósítandó metasabályozást, [...] a kódok szabotálása most morális problémává válik – ilyen például a korrupció a politikában és az igazságszolgáltatásban, a doping a sportban, a szerelem megvásárlása vagy az empirikus kutatási adatok meghamisítása.¹²⁷

¹²⁶ Ld. Jan Philipp Reemtsma: „Osmantinsche Aufklärung (Vortrag anlässlich der Eröffnung des Museums im Wielandgut Oßmannstedt am 26. 6. 2005)”, *Bargfelder Bote*, 281–282. szám, 2005. szeptember, 3–19. o., itt: 12. o.

¹²⁷ Luhmann: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 1043. o.

Ami itt a funkciórendszerek kódjának moralizálásaként jelenik meg, azt le lehet írni a társadalmi bizalom módzataiként is: tudjuk, minek kell történnie, és számíthatunk arra, hogy rendszerint az történik, aminek történnie kell. Az eltérések elvileg megismerhetők, kivételként könyvelhetők el, és retorziót vonnak maguk után, azaz tudjuk; kire számíthatunk, ha csatlakoztunk a bizalmunkban:

Ebben a bizalomban viszont, amelyet az emberek mint szerephordozók egymás iránt tanúsítanak, az a társadalmi bizalom tér vissza, amelyet egyazon rend vagy kaszt tagjai tanúsítanak egymás iránt. Thomas Mann *A Buddenbrook házában* egyik jelenetében megmutatja, hogyan lehet összhangban az arisztokráta önérzet és az, hogy egy üzletembernek megbízhatónak kell lennie. A XIX. század második felében egy Hansa-városi kereskedő-családban már nem magától értetődő, hogy minden tagja kereskedő akarjon lenni, semmi más – ráadásul a kereskedőség, eltérően a nemesi származástól, melyet még a koldusbot sem szünt meg, olyan szerep, amelyből ki lehet lépni, például ha valaki eladja az apjától megörökölt tulajdonrészét a cégben. Egy modern, fejlődőképes társadalom rugalmasságához az is hozzátartozik, hogy elmosódnak a határok a jó, *comme il faut*, illetve az egyénfeletti megbízhatóságot kifejező viselkedés között. A regényben a Buddenbrook családi vállalkozás társtulajdonosa, Krisztián sorozatosan ballépéseket követ el, különködik, és kínos helyzetekbe kerül. Mindez magánügy marad annak ellenére, hogy az egész város tud róla. Bátyjánál, a céget vezető Buddenbrook Tamás konzulnál azonban egy ponton betelik a pohár:

– A Harmóniában elmondták nekem egy megjegyzésedet, amelyet tegnap a klubban ejtetél el, és ez olyan helytelen volt, annyira minden képzeletet meghaladóan tapintatlan, hogy nem találok rá szavakat... A blamázs nem is vártott magára. [...] Van kedved visszaemlékezni rá?

– Aha... most már tudom, mire célzol. Ki beszélt el neked? [...] Igen, Tom, mondhatom neked... Szégyelltem magam Hagenström helyett!

– Te szégyellted magad... De már ez mégiscsak... Hallgass ide! – kiáltott a konzul; kezeit fölfelé fordított tenyérrel kinyújtotta maga elé, és félrehajtott fővel, magyarázóan hadonászott velük. – Azt mondd, egy társaságban, mely vegyest kereskedőkből és diplomásokból áll, úgyhogy ki-ki hallhatja: „Voltaképpen és közelről vizsgálva, minden üzletember gazember...” Te, aki magad is kereskedő vagy, egy olyan cég tagja, amely minden erejéből abszolút becsületességre, kifogástalan tisztességre törekszik...

– Jóságos ég, Tamás, hisz tréfa volt!... Ámbár tulajdonképpen... – tette hozzá Krisztián orrát összehúzza és fejét rézsút előrehajta. Ebben a testtartásban maradt több lépésen át.

– Tréfa! Tréfa! – kiáltott a konzul. – Azt képzelem magamról, hogy értem a tréfát; de láthattad, hogyan értették a tréfádat! „Én a magam részéről *nagyon* sokra tartom a hivatásomat”, ezt felelte neked Hagenström Hermann... És akkor ott ültél te, félbemaradt ember, aki semmire sem becsüli saját hivatását...

– Igen, Tom, hát kérlek, mit szólsz hozzá! Biztosítalak, hogy az egész jó hangulatot egyszerre elvitte az ördög. Az urak úgy nevettek, mintha igazat adnának nekem. És akkor ott ül az a Hagenström, és megszólal rettentő komolyan: „Én a magam részéről...” Ostoba fráter. Valósággal szégyenkezem miatta. Még tegnap este az ágyban is sok gondolkoztam a dolgon, és egész különös érzésem volt... Nem tudom, ismered-e ezt az érzést...

– Ne fecsegi, kérlek, ne fecsegi! – vágott közbe a konzul. Egész testében reszketett az utálattól. – Hisz megengedem... jól van, megengedem, hogy a válasz talán nem illett a hangulathoz, hogy izléstelen volt. De az ember épp azért megválogatja, hogy kiknek mond ilyesmit... ha már okvetlenül szükséges, hogy mondja... és nem teszi ki magát idétlenségével ilyen durva leforrázásnak. Hagenström kihasználta az alkalmat, hogy nekünk... úgy van, nemcsak neked, hanem *nekünk* oldalvágást adjon, mert tudod, mit jelentett az az „én a magam részéről”? „Ilyen tapasztalatokat szerez a bátyja üzletében, Buddenbrook úr?” Ezt jelentette, te számár!

– Na... számár... – szólt Krisztián, és zavart, bizonytalan arcot vágott.¹²⁸

Sok minden együtt van itt. Bizonytalanság támad a szerepet illetően. Nem világos, és a klub közönsége sem tudja, milyen minőségben viccelődik tulajdonképpen Krisztián: csak egy a dorbézolók közül, vagy pedig a családot és a céget képviseli? Az előbbi esetben tényleg csak viccel – és erre kínos úgy reagálni, ahogy Hagenström re-

agál –, az utóbbiban viszont megbocsáthatatlan módon megfélemez magáról, s ez kihathat a családra és annak kereskedői hírnevére. Itt a polgári szférában jelentkezik valami, ami tulajdonképpen az arisztokrata önfelfogás formai maradványa, nevezetesen, hogy az embernek azokkal szemben is legitimálnia kell a maga rendjét és rendbeli helyzetét, akik nem ugyanabba a rendbe tartoznak: „egy társaságban, mely vegyest kereskedőkből és diplomásokból áll”! Bár a klub afféle közös életvilágként túl van azokon a szereprendszeren, amelyekhez a tagjai tartoznak, mégsem olyan hely, ahol valaki általában véve ember. Esetleg a közös illúzió médiumában lehet az, ám ezt az illúziót könnyű szertefoszlatni – ezért eredményes, amit Hagenström csinál. Aki a klubban van, az *vagy kereskedőként, vagy diplomásként ember*. Az inklúzió itt azért működik, mert *ott* nem kérdéses. A hazardőr Buddenbrook Krisztián egy viccel kockára teszi az inklúziót, Hagenström pedig komolyan veszi a dolgot, és megkérdőjelezi kereskedői tisztességét, tehát egyáltalán kereskedő voltát. A kereskedői (ráadásul Hansa-városi) *point d'honneur*, hogy kézfogással is lehet szerződést kötni, ugyanúgy nem tűri el a pityókás komolytalankodást, mint az ironiát vagy azt a társadalomfilozófiai madártávlatból megfogalmazott belátást, hogy az egyenértékcsere is csak arra szolgáló manőver, hogy akinek van, annak még többje legyen. Az exklúzió lehetőségével nem szabad játszani, mert a játékot, *éppen mert játék*, komolyan vehetik, és ennek következményei lehetnek a tőzsdén. Ezért van annyira kiborulva Buddenbrook Tamás: nem találja a megfelelő szavakat, hadonászik, kiabál, reszket. Érti, hogy kicsúszhat a lába alól a talaj, és csakugyan alig tud megállni a lábán. A megoldás az lesz, hogy Krisztiánt kivásárolják a cégből.

Látható: a válság megoldásához nem szükséges valami máshoz visszanyúlni. A bizalomválság elhárítható exklúzióval, és ezt nem kell olyasvalamivel legitimálni, ami „kívülről” jön, mint ahogy azt a kérdést sem kell megválaszolni, hogy mi lesz abból, akit kizártak. Éppen ebben rejlik a funkcionálisan differenciálódott alrendsze-

¹²⁸ Thomas Mann: *A Buddenbrook ház. Egy család alkonya*, Európa, Budapest, 1963, 269. sk. o. (ford. Lányi Viktor).

rek kölcsönös stabilizáló hatása: egymás környezetei, és a környezetük által keltett irritációkat úgy oldják meg, hogy belső bajokként fogják fel és rendszerimmanens módon kezelik őket. De ebben rejlik a probléma is. Az exkereskedő Buddenbrook Krisztián a bolondokházában végzi; s pályafutását szociológiailag ex- és inklúziók sorozataként írhatjuk le – az utolsó állomás a szó szoros értelmében bezárás.

Büchnernél az exkatona Woyzecket kivégzik; ez a végső kizárás, mely megint csak egy társadalmi alrendszer, az igazságszolgáltatás illetékességi körébe tartozik. Bár az egyén balsorsát a többiek gyakran elfogadhatóvá tudják tenni a maguk számára azáltal, hogy a vétkest látják benne (Buddenbrook Krisztián tényleg rossz üzletember, noha nem tisztességtelen, Woyzeck pedig gyilkos), azért az nem evidens, hogy az exklúzióval terhelt vagy exklúzióval végződő életutakat mindig fel lehet fogni a vétkesség közös képzele alapján (vétkességen akár valamilyen bűncselekmény elkövetését értve, akár csak azt, hogy az illető „maga teher” sorsáról). Már a közös ítélet eszméje is előfeltételez egy közös, a funkciórendszereket transzcendeáló értékszfért. Ahol pedig ez előfeltételezendő, ott vele együtt előfeltételezendő az is, hogy a ténylegesen végrehajtott kizárás nem vonja *automatikusan* maga után ezt az értékítéletet. Itt mégiscsak valami a morálhoz hasonló érvényesül, még ha hatáslehetőségeiben rendkívül korlátozott is, és sokszor kimerül az egyéni rossz érzésben; ezzel viszont megjelenik egy terület, amely az alrendszerek működésébe vetett társadalmi bizalom határát jelzi.

A Buddenbrook fivérek között még egyszer eszkalálódik a konfliktus. Anyjuk halála után Krisztián, aki az örökség elosztásakor még ahhoz is ragaszkodik, hogy a fehérműből megkapja a részét, bejelenti, hogy házasodni készül. Választottja, akinek már vannak gyermekei, a legkevésbé sem illik a nagypolgári családba, de a házasság révén jogosulttá válna örökölni. Tamás végképp elveszíti az önuralmát:

– Nem fogod megtenni... – ismételte Buddenbrook Tamás szinte eszeveszetten a dühtől, sápadtan, remegve, vonagló mozdulatokkal. – Ameddig én a világon vagyok, ez nem fog megtörténni... erre esküszöm!... Óvakodjál... vigyázz magadra!... Elég pénz herdálódott el balszerencséből, bolondságból és gázságból, még az kell, hogy te merészkedj anyánk vagyonának negyedrészt odadobni annak a némbeknek és fattyainak! [...] Ember, épp elég szegényt hoztál már a családra, fölösleges, hogy egy kurtizánt hozz a nyakunkra sógor-nőnek, és a gyerekeit a nevünkkel ruházd fel. Megtiltom neked, halod-e? Megtiltom neked! – üvöltött, hogy zengett belé a szoba [...]. – És nehogymérsz kedj megszegni ezt a tilalmat, tanácsolom neked! Mostanáig csak megvetettelek, elnéztem a fejed fölött... de hogyha provokálsz, ha a végletekig hajtod a dolgot, majd meglátjuk, ki fogja a rövidebbet húzni! Mondom neked, jól vigyázz! Most már nem nézek se jobbra, se balra! Gyámság alá helyeztetlek, becsukatlak, tönkreteszlek! Megértettél?!¹²⁹

Az excentrikus Krisztián nem azért kerül végül elme-egógyógyintézetbe, mert bátyja beváltja fenyegetését. Csak Tamás halála után mer megházasodni, és új felesége, Alinda, született Puvogel fogja egy készséges orvos segítségével bezáratni őt egy pszichiátriára, ami egyet jelent a polgári életből való kizárással. De elméletileg ez kevésbé fontos, mint az, hogy Tamás mennyire a maga korának szintjén mozog még. Tehetetlen, és ez így van rendjén. Dűhe csak őt magát égeti el.

Egy funkcionálisan differenciált társadalomban a bizalom kérdése paradoxonba torkollik. Az a bizalomvesztés, amelyet egy ember az egyik szerepben elszenved, nem hat ki automatikusan más szerepeire, mert az egyes alrendszerekben betölthető *szerepek egyike sem termeli ki magából olyan bizalomtöbbletet*, amely az adott szegmensen túlmutatva az egészre utalna. Ellenkezőleg, *a bizalom abból él, hogy ezt a többletet nem szabad számon kérni*, és nem kell jótállni olyasmért, ami túl van a szerep horizontján. Ehhez a tényhez kapcsolja Luhmann a morál problémáját: a morál nem a szerepekre irányul, hanem az egész emberre;¹³⁰ ezért van meg benne a jónak

¹²⁹ I. m. 491. o.

¹³⁰ Ld. Niklas Luhmann: „Soziologie der Moral”, in: uő–Stephan H. Pförtner (szerk.): *Theorietechnik und Moral*, Frankfurt am Main,

és a rossznak a lehetősége egyaránt. Így viszont nem az egész eszméje kellene hogy legyen az alapja, hanem az egyén miatti aggodalom.

A modernségben „az egészbe” vetett bizalomnak az a lényege, hogy ez az egész ne lépjen működésbe.

Ennyiben ajánlatos bizalmatlannak lenni, amikor a nemzet szeretné kötelezni valamire a polgárt. A XVIII. században ezért a patriotizmus követeléseivel szemben a polgárstátuszt is olyan szerepnek tekintik, amelyet valaki vagy játszik, vagy nem, ahogy akarja. Ennek a felfogásnak a legitimációjához az emberlét státuszára hivatkoznak:

A természet, az én anyám és minden dolgok anyja [...] *emberré* tett engem, *nem polgárrá* [...]. De [...] azért leszünk polgárok, hogy [...] biztosabban és jobban lehessünk mindaz s válhassunk mindazzá, [...] ami az ember természeti diszpozíciói szerint lehet, s amivé az embernek válnia kell.¹³¹

Ilyen értelemben kell kiegészíteni Alois Hahn megállapítását, miszerint a nemzetállam „felülről» korlátozza a funkcionális autonómiák elszabadulását”, míg „az ember feltalálása »alulról» ellenpontozza” ezt¹³² – az ember olyan rejtjel, amellyel nemcsak a funkcionális társadalomban meglévő exklúziós kockázatok ellen lehet tiltakozni, hanem

az ellen a készítés ellen is, hogy a társadalmi bizalmat olyan közösségiségre kelljen alapozni, amely a funkcionális differenciálódás kínálta tehermentesítést ismét megszüntetné.

1978, 8–116. o.

¹³¹ Christoph Martin Wieland: „Aristipp und einige seiner Zeitgenossen”, in: uő: *Werke*, szerk. Manfred Fuhrmann és mások, 4. k. szerk. Klaus Manger, Frankfurt am Main, 1988, 129. o.

¹³² Alois Hahn: „Partizipative Identitäten”, in: uő: *Konstruktionen des Selbst, der Welt und der Geschichte*, Frankfurt am Main, 2000, 13–79. o., itt: 24. o.

A patriotizmus azt követeli az egyéntől, hogy teremtsen bizalomfölsőlegét mindenki más számára.

Az a Schiller által, majd August Wilhelm Schlegel, aztán Hegel, Marx és utánuk még sokak által emfaticusan, de ugyanannyira programatikusan-tanácstalanul is megfogalmazott feladat, hogy kell találni valamit, ami átfogja a társadalmat, ami keretet ad neki, azzal oldódik meg, hogy az európai hatalmi szférák átalakulnak nemzetekké:

A nemzet a funkcionális differenciálódás problémáira adott kompenzatorikus válasz.

Azt érzékelték, hogy a világ [...] szétesik. A modernség fragmentálódást [...] és egységesülést jelent; individualizálódást és kollektívizálódást jelent. [...] Miután a vallás elkülönült, priváttá és ezzel – ha gyakorlatilag nem is, de elméletileg mindenképpen – egyéni döntés kérdésévé vált, az egység problémája nem oldható meg többé a közös hitre való utalással. [...] Már vallási szempontból sem egység, hanem differencia nyilvánul meg.¹³³

Arra a kérdésre, hogy min alapult és alapul tulajdonképpen a nemzet egységigérete – s mi az a bizalombázis, amelyet a modernség a differenciálódás oldaláról képtelennek látszik pozitíve megadni –, kettős válasz van: az egységigéret éppen azért működik a differenciálódás kompenzációjaként, mert *nem* definiálja magát, illetve *a nemzet és a funkcionális differenciálódás* – legalábbis egy időre történelmileg rendkívül sikeresen – *konvergál az állam, azaz az erőszak-monopólium eszméjében*.

Ami a válasz első felét illeti, a nemzet képzelete heterogén, történelmileg különböző eredetű elemekből tevődik össze; a nemzet képviselte egységnek van területiális, van politikai és van kulturális oldala. Mindezeknek az aspektusoknak megvan a maguk szerepe, s a nemzet úgy éli a maga politikailag konfliktusos életét, hogy vita folyik arról, melyik a döntő ezek közül a tényezők közül. A nemzetnek, mint azt Ulrich Bielefeld kimutatta, éppen az az életformája, hogy e tekintetben vitatott.

¹³³ Ulrich Bielefeld: *Nation und Gesellschaft. Selbstthematistierungen in Frankreich und Deutschland*, Hamburg, 2003, 61. o.

Mihelyt *eldöntik*, hogy mi a nemzet a maga lényege szerint, a nemzet tönkremegy, és átadja a helyét más fogalmaknak, amilyen például az etnikai népközösség.¹³⁴

A nemzet újra meg újra egységként kell hogy realizálja magát, holott társadalom, azaz differenciálódáson alapul. A nemzeti egység úgy konstituálódik, hogy a társadalom közösségként intézményesül. [...] A nemzet a politikum társadalmi organizációjának szociális gyakorlata, mely egészen különös mértékben képes a meglévő differenciálódás mellett közösségi hatásokat produkálni. [...] A nemzet nem más, mint az egység fikciója, mely a jogi és empirikus értelemben vett népre való ambivalens hivatkozással jön létre; állandóan igyekszik is ezért meghatározni a népet önnön alapjaként, de mégsem tudja egyértelműen meghatározni.¹³⁵

Lényegmeghatározása bizonytalanságának módusában – vagy mondhatnánk úgy is, azzal, hogy egyszerűen léteznek, s pragmatikusan elégségesen meg van határozva törvények, útlevel- és vámszabályok által, ezt azonban dementálja, de még mindig püsztán pragmatikusan, himnuszokkal, zászlókkal és esküvel – a nemzet kellő mértékű áttekinthetőséget teremt ahhoz, hogy kialakulhasson és elégségesen perszonalizálódhasson a bizalom, *ugyanakkor az egyéni követelések ne eszkalálódhassanak*. A nemzetet senkinek sem kell megtestesítenie, mert senki sem tudja, mit is jelentene ez, de mindenki mondhatja magáról, hogy egész lényével nemzeti. Emellett az egyéni vallási vagy faji hovatartozástól függetlenül lehettünk helyileg biztosítva a globális kockázattal szemben, például fuvarbiztosítással. Jellemző a vicc a szociáldemokratáról, aki elvisz száz tallért a bankba, és megkérdezi, ki áll jól azért, hogy visszakapja a pénzét, ha a bank csődbe megy. Válasz: a biztosító. És ha az is csődbe megy? Válasz: a viszontbiztosító. És ha az is? Válasz: a Német Birodalom. És ha az is? Válasz: az meg kell hogy érjen magának száz tallért. – A vicc azt a mindennapos tapasztalatot idézi fel, hogy ha utáljuk az államot, akkor is részt vehetünk a gazdasági életben (elfogadva ennyiben a funkci-

onális differenciálódást), ugyanakkor a gazdaság mint alrendszer működésébe vetett bizalom valamiképpen mégiscsak összefügg azzal a feltételezéssel, hogy a funkcionális differenciálódás nem valósult meg teljesen. A poén az, hogy egy szándékolatlan következmény kilátásba helyezése: az ellenzéki fizessen egyéni csóddal politikai meggyőződéseinek sikeréért – vagy, ügyfélként, válassza szét a politika és a gazdaság szféráit, és ne fárasszon másokat azzal, hogy idegesen végiggondolja a belátást, miszerint a differenciálódás és a bizalomstabilizáló egység összjátéka természetesen csak addig tart, amíg nem fogadnak rá túl nagy tétben.

A fenti válasz második része: a nemzet mint állam.

A nemzetnek szüksége van [...] egy territóriumra, amelyet államként igazgat. A modern nemzet csak akkor határozza meg magát, amikor territóriuma és állama van.¹³⁶

Az állam úgyszólván a nemzet kézzelfogható oldala annak cseppfolyós, illetve változó eszmei oldala mellett, de mindenekelőtt társadalmi differenciáltsága állandóságának garantálója – jobban mondva; csak az állam garantálja ezt, de csak amíg így működik, s ha már nem így működik, akkor felmerül a kérdés, hogy állam-e még, vagy valamilyen más hatalmi formáció. A nemzet egységfikciója ugyanis csak az *egyik* szükségszerű feltétele a bizalomnak a modernségben, a *másik* az az oldal, amelyel kompenzatorikusan szemben áll: a differenciálódás, melyben szintén kell hogy bízhattunk. Mert az állam feladata *garantálni azt a jogot, amely megengedi nekem, hogy szerződéses félként* (s így vevőként, partnerként, eladóként stb.) *lépjek fel, minden egyéb minőség mellőzésével*. A differenciálódás módusában rejlő ígéret annak *szavatolására* vonatkozik, hogy *ne kelljen többnek lennem egy szerep birtokosánál a mindenkori társadalmi alrendszeren belül*, és ezt az ígéretet a *jogiasztás*

¹³⁴ Ld. i. m. 343. skk. o.

¹³⁵ I. m. 66. o.

¹³⁶ I. m. 76. o. Ugyanott az 59. lábjegyzetben Bielefeld Luhmannt idézi: „Ha a nemzet nem vezet államalkotáshoz, akkor eszméje pusztán eszme marad.”

biztosítja. Amennyire lehetőséget nyújt a szerepeken túllépő követelések elhárítására, a jognak ugyanannyira funkciója az is, hogy eszközül szolgál számomra igényeim érvényesítéséhez. Ezért is oly csekély a modern társadalmakban a patriotizmus jogiasítása, az Egyesült Államokban még azzal sem ért mindenki egyet, hogy az iskolai osztálytermekben kint kell lennie a nemzeti zászlónak, és újra meg újra vita tárgyává válik, hogy a zászlóégetés büntetőjogi tényállás-e. Másrészt kell hogy bírassak az állam azon funkciójában, hogy garantálja az ilyen követelések elhárítását; és az arról folyó vita, hogy e tekintetben elegendő-e a tiszta alkotmánypatriotizmus, a nemzet fogalmának ambiguitását érinti.

A modernségben a bizalom két alakban lép fel: mint a funkcionális differenciálódás stabilitásába vetett bizalom, illetve mint arra vonatkozó bizalom, hogy az államként konstituálódott nemzet egységfikciója garantálja ezt a stabilitást, és egyézersmind kompenzálja is a differenciálódást. Az államhoz hozzátartozik az erőszak monopolizálása. A modernségben a bizalom nem gondolható el – sem egyik, sem másik alakjában – az állami erőszak-monopólium nélkül.

Bár az állami erőszak-monopólium, mint arról alább bővebben lesz szó, nem állapot, hanem mindig csak fázisa egy folyamatnak (az erőszak monopolizálásának), ettől még az összefüggés evidensnek, majdhogynem triviálisnak tűnik. De nincs ez másként a bizalmi viszonyokkal sem:

Az elfogulatlan lélek egyszerű magatartása az, hogy bizakodó meggyőződéssel tartja magát a közismert igazsághoz, s e szilárd alapra építi cselekvésmódját és biztos helyét az életben.¹³⁷

Ám a dolog mégiscsak bonyolultabb valamivel.

¹³⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*, Akadémiai, Budapest, 1983, 11. o. (ford. Szemere Samu).

A modernségbe vetett bizalom

Világidegen vágyálmok jelzik, milyen fokú rezignált bele-törődéssel viszonyulnak emberek a világhoz, amelyben élnek. Némelyek azt szeretnék, ha a köztársasági elnök nem csupán alkotmányos szerv volna, nem csupán képviselne valamit, ami csak ebben a képviseletben létezik többé-kevésbé következmények nélkül, ti. „az egészt”; azt szeretnék, ha személyesen *megélné* ezt, ha ő adná meg a kultúrpolitikai ütemet, felvidítaná a lehangolt népes-séget, csoportterapeutája lenne, és hasonlókat. A kívánság ugyanúgy következmény nélküli, mint az a tény, hogy nem teljesülhet, bár talán jó ötlet volt szimbolikus és szem-élyes képviseletet adni a teljesületlen kívánságnak épp azért, hogy ne teljesülhessen. A gulagszocializmus regresszív jellege többek közt abban mutatkozott meg, hogy Sztálin sikeresen beavatkozhatott egy nyelvészeti vitába. A posztsztálini érában is szokás maradt eleget tenni a kívánságnak, hogy a politikai rendszer legfőbb képviselő-je alapvetően mindenhez értő személyiség legyen, bár ez a kívánság egy idő után talán már csak magánál a ha-talom birtokosánál fejtett ki személyiségformáló hatást. Még Gorbacsovnak sem volt sürgősebb dolga, mint hogy a nem létező piacra dobja összegyűjtött műveit, „csodá-latos szattyánbőr kötésben, arany felirattal”. De kívánsá-ga, hogy olvassák a műveit, következmény nélkül maradt. Egy funkcionálisan differenciált társadalomnak oly-annyira nincs szüksége „az egész” képviseletére, hogy ez – épp ellenkezőleg – csak akkor elviselhető számára, ha nyilvánvalóan nem „az egész” képvisellete. Angliának tudvalevőleg már a XIX. században elmeháborodott ki-rálya volt, ám ez érdemben nem akadályozta a politikát, sőt, ami ennél fontosabb, a politikába és összességében az Egyesült Királyság stabilitásába vetett bizalmat sem gyengítette. Nemcsak „fent” vagy „a centrumban” nincse-nek olyan emberek, akiknek gesztusaitól „az egész iránti” bizalom függne, hanem egyébként sem várunk el semmi ahhoz hasonlót, amit Marke várt el Tristantól. Lovagi cím

hiányában is bejuthat valaki a jegybank elnökének irodájába, és még a közönséges-önző viselkedés miatt sem menesztenek többé senkit, vagy ha mégis, csak azért, mert az illető magatartása kérdésessé teszi, hogy el tudja látni feladatát.

A modernségben, ahogy mondtuk, „az egészbe” vetett bizalom abban áll, hogy ez az „egész” nem jelenik meg. Mégis létezik „az egészbe” vetett bizalom, az az igény pedig, hogy fennmaradjon, mindenki felelőssége. Ha a modernségben a bizalom a funkcionális differenciálásokba vetett bizalomként jelentkezik, akkor ebben semmilyen igény nem rejlik (ahol pedig igényt támasztanak, ott az nevetségessé és ezáltal ártalmatlanná válik). Az igény az abbéli bizalomban rejlik, hogy garantálva van az igénynek ez a hiánya, és ez a garancia elégséges kompenzációként látszik működni. E garancia a társadalmi kapcsolatok jogi szabályozásán nyugszik, mely lehetővé teszi, hogy az egyik ember szerződéses partner, illetve bizonyos törvényesen védett jogok birtokosa legyen a másik számára (és semmi több). A működő jogi szabályozásnak az állami erőszak-monopóliuma a garanciája.

Az állami erőszak-monopólium nem állapot: az állam egy történelmi folyamat során monopolizálja az erőszakot. Meghatározott csoportok lefegyverzésétől jut el odáig, hogy mindenkit lefegyverez azok kivételével, akik speciális engedély birtokában a monopólium megvédése céljából viselhetnek fegyvert. Az erőszak-monopólium olyan társadalmat kényszerít ki, amelyben nem fordulhat elő, hogy egyének vagy csoportok fegyveres erőszakkal rendezzenek el egy ügyet egymás között, illetve egymással szemben; az e normától való eltérést büntetik. Az állam polgára – az „állam” és az „erőszak-monopólium” fogalmakat általában szinonim jelentésben használjuk: egy *failed state*-et az jellemez, hogy képtelen érvényesíteni erőszak-monopóliumát – bízhat abban, hogy a többi polgár részéről nem éri őt erőszak.

Ez a kölcsönös bizalom az erőszak-monopólium következménye – ugyanakkor előfeltétele is annak.

A bizalom nem technikai jellegű. Nem elegendő azt tudni hozzá, hogy az erőszak-monopólium nem tűri el, hanem bünteti az őt megkérdőjelező erőszakos cselekedetet. Világos, hogy az erőszak-monopólium nem tudja általánosan megakadályozni az egyes erőszakos tetteket, és nem is tanácsos olyan államot akarnunk, amely képes volna erre. Mégsem úgy viselkedünk, mintha állandóan azzal számolnánk, hogy támadás és erőszak ér, s ennek nem a könnyelműségünk az oka, hanem az, hogy – fegyvertelesen – így nem lehetne élni. Az erőszak-monopóliumba vetett bizalomhoz hozzátartozik az egymásba vetett bizalom. Életformánknak, modern kultúránknak része az, hogy nem számolunk támadással. Ez a körülmény egyénileg sebezhetővé tesz bennünket. A testünket vagy fizikai javainkat (lakásunkat, házunkat, autónkat) érő támadásokra rémültebben reagálunk, mint más kulturális helyek emberei. Civilizációs eszményünk velejárójaképpen vékonyabb lett a bőrünk, más szavakkal, civilizációs teljesítményeinkhez hozzátartozik az ember traumadiszpozíciójának fokozódása is.

Ha a társadalmi bizalom nem egyéb, mint hogy szüntelenül projiciáljuk és egymás elé tárjuk a normáresetet, és folyamatosan válaszolunk a kérdésre, hogy kik vagyunk önmagunk és egymás számára, akkor – azt nézve, ami általánosságban érvényes a társadalmi bizalomra – a modernségben (értsd: a modernségre meglévő és a modernségbe vetett) bizalomnak nem az áll a középpontjában, amit valaki tesz és mond, hanem az, hogy bizonyos dolgokat nem mond és nem tesz. S ha ragaszkodunk a tételhez, amely szerint a társadalmi bizalom jellege lényegi paramétere minden kultúrának, úgy az erőszaktól való tartózkodás a modernségben a társadalmi kohézió döntő mozzanata.

A modernség egyik legérdekesebb kérdése e bizalom fenntartásának összefüggése azzal, hogy a továbbra is létező extrém erőszak kikezdi a bizalmat. Erről szólnak a következő fejezetek.

HATALOM ÉS ERŐSZAK

A házam három emelet,
Aki oda beköltözik,
Az egyhamar ki nem mehet.
Szép magasak az ablakok,
A szellő rajtuk ki-be bucskál,
De a lakó mégsem kukucs-
kál.
A napfényben nem csillog
az üveg,
Jégverés sem roppantja meg.
Cserép sem potyog a tetőről.
Messziről látszó ház, tágas
mezőről.

Johann Peter Hebel: *Rätselgedicht Nr. 1498* (Márton László fordítása)

Kratosz és Bia

Vitatott, hogy a *Leláncolt Prométheusz* Aiszkhülosz műve-e.¹ A nagy civilizációs trilógiához, a jogalapítással és társadalmi szerződéssel végződő *Oreszteiá*hoz képest a *Prométheusz* vadnak és archaikusnak hat. Zeusz isteni kormányzása egy terrorisztikus eszközökhöz folya-
modó puccsista önkényuralmi rendszerére emlékeztet. A dráma azzal kezdődik, hogy Héphaisztosz, a kovács a Kaukázushoz láncolja az emberek iránti túlzott barátságá-

¹ Ld. Aischylos: *Tragödien*, szerk. Bernhard Zimmermann, Zürich, 1996, 585. o. (ford. Oskar Werner).

ga miatt kegyvesztetté vált Prométheuszt. Héphaisztosz nem szívesen teszi, amit tesz, mert Prométheusz lekötözöttnek érzi magát – Zeusztól viszont fél. Nem egyedül van, elkíséri őt Kratosz és Bia: Hatalom és Erőszak.² Kratosz sürgeti, fenyegeti, gúnyolja. Bia hallgat. Prométheusz majd csak a következő jelenettől szólal meg, a kar szintén. Az első jelenet Héphaisztosz és Hatalom párbeszéde. Az ilyen dialógust Aiszkhülosz találta fel, előtte csak a főhős és a kar közti párbeszéd létezett; a harmadik szereplőt pedig majd csak Szophoklész vezet be.³ Mégis három szereplő van a színen: Héphaisztosz, Hatalom és Erőszak. Aiszkhülosz nem mond le arról, hogy Erőszakot Hatalom mellé állítsa, még ha esztétikai előfeltevéseiből következően az előbbi néma szerep kell legyen is. Vagy talán éppen ezért? Lehet, hogy egy bámulatos esztétikai húzással van itt dolgunk? Lehet, hogy a harmadik figura mint néma szereplő felléptetése hatalom és erőszak viszonyának elméletét jelezte azok számára, aki képesek voltak venni a poént? Vagy mondhatjuk-e legalább azt, hogy amint a kezdetben merev görög színház épp csak kezd dinamikussá válni, máris megjelenik benne az absztrakció olyan foka, amelyet a görög politikaelmélet sohasem ért el? – Akárhogy legyen is, Erőszak nem beszél, néma árnyék gyanánt kíséri az élesen és pontosan fogalmazó Hatalmat. Hogyan nézhetett ki vajon a maszk, amelyet az Erőszakot játszó színész viselt? Erőszak nem beszél ugyan, de azzal, hogy megmutatja magát, mégis elmond sok mindent.

² Oskar Werner fordításában „hatalom” (*Macht*) helyett „erő” [*Kraft*] szerepel, de úgy vélem, ez elvéri a lényegét, hiszen a *kratosz* nem csupán az az általános képesség, amelyet az „erő”-vel jelölünk, hanem mindenképpen személyközi viszony. (Ld. Karl-Georg Faber és Karl-Heinz Ilting „Macht, Gewalt” szócikkét in: Otto Brunner-Werner Conze-Reinhart Koselleck [szerk.]: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, 1–8. k. Stuttgart, 2004, 3. k. 817–935. o.) (Trécsényi-Waldapfel Imre magyar fordításában szintén „Erő” szerepel – A ford.)

³ Ld. Arisztotelész: *Poétika*, szerk. és jegyz. Bolonyai Gábor, Pannónia Kiadó, Budapest, 1997, 49a, 31. o. (ford. Ritoók Zsigmond).

A testi erőszak fenomenológiája

Az erőszak elsődlegesen fizikai erőszak, visszaélés egy másik ember testével annak beleegyezése nélkül. Az „elsődlegesen” azt jelenti, hogy a nem fizikai erőszakról alkotott elképzelésünk is a fizikai erőszakéhoz igazodik, még tagadás esetén is: a fenyegetés „rosszabb, mint” a fenyegetés valóra váltása, állítja valaki, s ezzel azt mondja ki, hogy *milyen* rossz. A lelki erőszak számára is a fizikai a viszonyítási pont, nemcsak az összehasonlítások alapja, hanem a metaforák meggyőző erejének forrása is. Egy búcsúzás is „fáj”, hát még egy erőszakos elválás. Ha lelki kínokról akarunk beszélni, testet adunk a léleknek, hogy ennek a testnek a gyötrelmeiről panaszkodhasson. Ha pontosabb kifejezésre törekszünk, ha azt szeretnénk, hogy jobban megértsenek, olyan szavakat keresünk ehhez, amelyekben erős a testi vonatkozás: a fájdalom „metesző”, a lélek terhe „nyomasztó”, a látvány „szívszorító”, s gyakran maga a test is jelentkezik, hogy a metaforát valószínűként igazolja.

A világtól különböző énség érzését úgy ismerjük meg, hogy megtanuljuk, testünknek vannak határai. Fordítva, a személyiség pszichotikus szétesésével gyakran együtt jár, hogy az illető nincs többé tisztában ezekkel a testi határokkal, s vannak pszichotikusok, akik megsebzik magukat, hogy így bizonyosodjanak meg magukról. Fájdalom révén tanuljuk meg, hogy határaink vannak. A gyermek kikerül az anya testéből, hideget érez, meleg vízbe rakják, megint kiemelik a hidegebb levegőbe, megérintik, meghozzá nem mindig gyengéden, és ezek a kevésbé gyengéd érintések tanítják meg neki a határokat, míg a gyengédek inkább megőriznek valamit abból a jóleső érzésből, hogy a határok homályosak, vagy nincsenek is. Ehhez jön még az éhség és a szomjúság. A világ nem olyasmi, ami automatikusan gondoskodik rólam már azelőtt, hogy fájdalmakat szenvednék el, hanem először szenvedek, sírok, és aztán talán szerencsém lesz, és megint jóllakom. Szerencse is *kell*, mert a lassan énné

váló emberi lény maga nem tehet semmit. Ki van szolgáltatva. Ez az érzés kíséri az énné válást, és megmarad lehívható diszpozíciós potenciálként. Az az elképzelés, hogy „Isten kezében” vagyunk, ennek a kiszolgáltatottságnak a megtestesülése. Az emberfia a mindenható önkény tiszta tárgya. Akkor aztán nem marad más, mint remélni, a szükség pedig megtanít imádkozni. Az erőszak fájdalom, de az erőszak fenyegető vagy tényleges legyőztetés is: kiszolgáltatottság, szembesülés azzal, hogy a lehetségesnek nincsenek határai. Az argentin rendőrségi láktanyában a névtelen szörnyeteg akkora intuitív biztonsággal találta telibe a testileg minden elképzelhető mértéken túl megkínzott fogoly lelkiileg legfájóbb pontját, mintha már előre dolgozott volna a megfogalmazáson:

Mi vagyunk neked minden. [...] Mi vagyunk az isten.⁴

A szociológia számára még új az a törekvés, amely az erőszakot primeren a testiség felől kívánja megérteni; az erőszak kutatás innovációját látják benne.⁵ De mi legyen egy ilyen új megközelítés kiindulópontja? Akik a fizikai erőszakkal foglalkoznak, gyakran tág kontextust kerítenek köré – mégpedig legtöbbször azért, mert az erőszakra való társadalomtudományos beszéd főként az okokra kíváncsi. A kérdést, hogy miről is szándékoznak voltaképpen beszélni, megelőzi egy sor – gyakran nem explicit – hipotézis. Mintha előbb akarnák tudni, hol keressenek, és csak azután tennék föl a kérdést, hogy mit. A jelen könyvben előadott megfontolások arra a kérdésre is

⁴ Idézi Jan Philipp Reemtsma: „Wir sind alles für dich! An Stelle einer Einleitung: Skizze eines Forschungsprogramms”, in: uő (szerk.): *Folter. Zur Analyse eines Herrschaftsmittels*, Hamburg, 1991, 7–23. o., itt: 13. o.

⁵ „Az újabb erőszak kutatás képviselői [azt hangoztatják], hogy ideje komolyan venni és a szociológiai figyelem középpontjába állítani a testi sérelem és különösen a fájdalom mozzanatát.” (Birgitta Nedelmann: „Gewaltsoziologie am Scheideweg. Die Auseinandersetzung in der gegenwärtigen und Wege der künftigen Gewaltforschung”, in: Trutz von Trotha [szerk.]: *Soziologie der Gewalt*, Opladen-Wiesbaden, 1997, 59–85. o., itt: 63. o.)

kiterjednek, hogy az erőszak okaira való összpontosítás nem része-e annak a problémának, amelyet maga az erőszak jelöl. Nem indítékokat, szándékokat vagy akár lelki diszpozíciókat kell tehát legelőbb feltárnunk ahhoz, hogy megkülönböztethessük az erőszak típusait; s ugyanígy teljes egészében le kell mondanunk arról, hogy az erőszakos cselekedetek különös formáit az erőszakot elkövetők szándékaihoz vagy vágyaihoz kössük; ennek megfelelően nem vesszük át instrumentális és expresszív erőszak előszeretettel alkalmazott megkülönböztetését sem. Bizonyos esetekben persze értelmes és célravezető eljárás lehet egy erőszakos tettet valamilyen szándék pusztá eszközének, egy másikat pedig valamilyen mentális diszpozíció vagy csoportspecifikus életforma kifejeződésének tekinteni. Az erőszakot olykor a jelen értekezésben is „instrumentális”-nak nevezzük, de más, kevésbé alapvető értelemben, akkor, amikor egy bizonyos célról (és egy legitimációs trópusról) van szó.

Azt javaslom, hogy *fenomenológiailag*⁶ a fizikai erőszak alábbi formáját különböztessük meg *specifikus testi vonatkozásaik szerint*:

⁶ A „fenomenológiai” fogalma változik, szemantikai mezője mindazonáltal a Wittgenstein-féle családi hasonlóságok szerint konstituálódik. Itt semmi egyébre nem vonatkozik, mint egy emberek közti viszony leírására, mely nem vesz figyelembe lelki vagy társadalmi adottságokat, mint ahogy értelemkonstrukciókat (indítékokat, hatalmi viszonyokat, rémületet, örömet stb.) sem. A Plessnerhez kapcsolódó kérdésre keressük inkább a választ: hogyan lehetségesek erőszak révén társadalmi és lelki értelemkonstrukciók? (Ld. Helmuth Plessner: „Zur Phänomenologie der Musik”, in: uő: *Ausdruck und menschliche Natur, Gesammelte Schriften*, VII. k. szerk. Günter Dux, Odo Marquard és mások, Frankfurt am Main, 2003, 59–66. o.) A fenomenológiának ebben az értelmében arról van szó, amit Plessner „a testbe zárt emberi létezés alapalakzatai”-nak nevez (Helmuth Plessner: „Lachen und Weinen”, in: uő: *Ausdruck und menschliche Natur*, 201–388. o., itt: 211. o.). A három műszóval jelölt testi vonatkozás intencionális ugyan, de nem valamilyen tovább specifikált pszichológiai értelemben, melyre rá kellene kérdezni. *Maga* a testi vonatkozás intencionális (fenomenológiailag): Hogy milyen

- lokatív erőszak,
- raptív erőszak,
- autotelikus erőszak.

A *lokatív erőszak* a másik testét tömegként kezeli oly módon, hogy kijelöl számára egy helyet. Az „El onnan!” vagy az „Oda!” parancsait alkalmazza. Beszélhetnének „diszlokatív” és „kaptív” erőszakról is. A lokatív erőszak nem a testre mint olyanra irányul, hanem a testre mint elmozdítható tömegre. A test útban van, vagy el kell juttatni valahova, egy meghatározott helyre, ahol használni fogják.

A *raptív erőszak* arra használja a testet, hogy valamilyen (többnyire szexuális) cselekedeteket hajtson végre vele.

Az *autotelikus erőszak* ártani akar a testnek, vagy el akarja pusztítani a testet.

Adná magát, hogy a lokatív erőszakot „instrumentális”-nak nevezzük, és ez nem is volna alapjában elhibázott, elvégre a testi vonatkozás mégiscsak egy cél-eszköz-szerkezetre utal: ezen belül működik, és a test mint test csak ezen belül játszik szerepet. A „lokatív” műszó azért tűnik mégis megfelelőbbnek, mert az elméleti diszkusszióban használják az „instrumentális erőszak” fogalmát, és nem kívánjuk azt sugallni, hogy itt ugyanerről volna szó, nevezetesen okok és magyarázatok kereséséről. A cél-eszköz-hozzárendelés mozzanata félrevezető lehet, hiszen ennek az összefüggésnek az alapján tartják épp a lokatív erőszakot az instrumentális erőszak egyik prototípusának.

Az emberek sohasem egyszerűen instrumentálisan cselekszenek, hanem mindig jelen van egy egzisztenciális mozzanat.

A tettet mindig vonzza valami magában a tettben, nem pusztán annak hozadéka érdekli, és ez nem kizárólag az erőszakos tettekre érvényes. Minden tett elmond valamit

(pszichológiai, szociológiai stb.) kontextusokba helyezhető, az a fenomenológiai megközelítést nem érdekli.

a tettesről is, elárulja, ki ő, és ki akar lenni. Ha ez nem így volna, akkor nem léteznének a bizalomstabilizálás szinte láthatatlan gyakorlatai.

Minden emberi cselekvésnek van kommunikatív aspektusa,

és ez valószínűleg azokról a cselekedetekről is feltételezhető, amelyeknek nincsenek tanúik, tanú lévén maga a cselekvő is, aki azzal, ami tesz, elmondja, ki ő. Az erőszakos tettnek mint olyannak is kell hogy legyen bizonyos vonzereje a tettes számára – de itt nem erről van szó. Nehéz olyan bankrablót elképzelni, aki irtózik a fegyverviseléstől és a rémült emberek kiáltozásától. Azt a fajta emberrablást, ahol a tettes váltságdíjat követel, egyfelől minden gond nélkül felfoghatjuk instrumentálisan – fenyegetés révén eléri, hogy mások pénzt adjanak neki –, másfelől senki sem vállalkozna olyan bonyolult és kockázatos akcióra, amilyen manapság, legalábbis mifelénk, az emberrablás, ha a tettnek nem volnának olyan aspektusai, amelyek a tettesnek közvetlen kielégülést okoznak, például az a lehetőség, hogy hatalmat gyakorolhat, hogy zsarnokoskodhat valakin, vagy hogy parancsolgathat neki.⁷ De itt elsődlegesen a másik ember teste erőszakos uralásának különböző típusait leíró tisztán fenomenológiai terminológiáról van szó; nem pedig a tettesről, nem arról, hogy *mit akar* tetteivel, hanem hogy *mi* a tett annak a testnek a vonatkozásában, amely elszenvedti.

⁷ Ezekhez a kérdésekhez és problémákhoz ld. Jack Katz: *The Seductions of Crime. Moral und Sensual Attractions in Doing Evil*, New York, 1988.

Lokatív erőszak az erőszak egyik típusa, amely a testet célul szolgálja, de nem a testet akarja megsemmisíteni, hanem a testet a cél érdekében használni. Ez az erőszak a testet a cél érdekében használja, de nem a testet akarja megsemmisíteni, hanem a testet a cél érdekében használja.

... ezek az öregek örökké élnek!... Holott most szabad, egyenes volna a pálya, ha ez a semmirekellő, konok húsdarab, mint a földalatti kutya a varázsmesében – nem állná az utat kincsek felé. Friedrich Schiller: *Haramiák*

Idézzük fel a korábbi definíciót: a háborúban a testet célul szolgálja, de nem a testet akarja megsemmisíteni, hanem a testet a cél érdekében használja.

A lokatív erőszak nem a testet mint olyat veszi célul, hanem azért irányul a másik testére, hogy megszabja annak helyét a térben. Diszponibilis tömegként kezeli a másik testét.

A lokatív erőszak tehát szükségképpen olyan cselekvés-összefüggésekbe tartozik, amelyek másvalamire irányulnak, mint az erőszakot elszenvedő testre. A test állhat eltávolítandó tömegként a cselekvő és célja között – diszlokatív erőszak; vagy elvihető egy helyre, ahol meghatározott célokra fogják (melyek maguk is lehetnek erőszakos természetűek) – kaptív erőszak. A *diszlokatív erőszakos* tett esetében a test akadály, melynek el kell tűnnie. Hogy hogyan tűnik el, az fenomenológiai szempontból közömbös: félre lehet lökni, meg lehet ölni, fenyegetéssel rá lehet venni, hogy „magától” eltűnjön, vagy sérülések okozásával meg lehet fosztani az ellenállásra való képességétől – *tehetetlen tömeg*, melyet el kell távolítani. Míg a diszlokatív erőszaknak az a célja, hogy egy test ne legyen (többé) egy bizonyos helyen; addig a *kaptív erőszak* az, hogy egy test egy bizonyos helyre kerüljön, és ott maradjon. Az erőszak lokatív típusát lehet azo-

nosítani azzal az erőszakkal, amely a politikai térben, valamint (leginkább) a bűnözésben és a bűnüldözésben van jelen.

Katonai erőszak. Háborúban az ellenséges hadsereg a materiális alakjában vett hadicél és a szűkebb vagy tágabb értelemben vett zsákmány (készletek, vagyon, illetve a hatalom szimbolikus helye, trón, főváros) között áll. Vagy az ellenséges hadsereg akadályként fenyegeti a sajátot, közte és a hadicél között állva, és ezt a fenyegetést károkozással vagy elpusztítással kell elhárítani. Minden katonai technológiának az a célja végső soron, hogy vagy elpusztítsa a testek tehetetlen minőségét és azok mechanikus meghosszabbításait (katonákat, kardokat, lándzsákat, íjakat, mindenféle lövedékeket, fal- és páncéltörőket; lángszórókat, gázt), vagy megerősítse ugyanazeket (pajzsokkal, vértékkel, mindenféle páncélokkal, álcákkal), vagy elpusztítsa az ellenük irányuló erőt. Így minden háború a támadás-védés-visszavágás séma szerint zajlik, illetve kiegészül bonyodalmakkal akkor, ha az egyik fél előre kiszámítja a másik várható akcióit; s igyekszik ennek alapján elhárítani, megzavarni vagy egyáltalán lehetetlenné tenni azokat. A háborúban kétségkívül úgy is elpusztítanak testeket, hogy ez nem illeszkedik a diszlokáció logikájába. De ezt anomáliának tekintik, legalábbis a modernségben, ahol a hadifoglyok kínzása barbárságnak számít, s ahol újra meg újra megpróbálják betiltani a „különösen kegyetlen” fegyvereket, vagyis azokat, amelyek a testet nem pusztán harcképtelenné teszik. Itt azonban van egy probléma, amellyel alább még foglalkozni kell.

A katonai erőszak, ahogyan mi értjük, mindenekelőtt diszlokatív erőszak. Ha az ellenség (harcoló testeivel, fegyvereivel, hadállásaival) eltakarodik – ha kapitulál –, akkor a háború véget ér. Ahol a háborúban a kaptív erőszak is jelen van úgy, hogy hadifoglyokat ejtenek, ott ennek is vége lesz, vagyis a foglyokat szabadon engedik. Ekkor a kaptív erőszak diszlokatív erőszak, az ellenség kapitulációját akarják elérni vele. Nem a foglyok fogságban tartása a cél, nem az, hogy valahol legyenek (és oda

lehesse vinni őket), hanem az, hogy ne legyenek megint ott, ahonnan elvitték őket. Ez tudvalevőleg nem volt mindig így, még a XX. században sem. Különböző háborúkban volt kaptív erőszak is; sőt néha ez dominált: rabszolgákat zsákmányoltak, embereket áldoztak, megették a legyőzötteket. A modernségben az ilyen háborúk nem megengedettek; ezért van az, hogy a hadifoglyoknak csak bizonyos tevékenységeket szabad folytatniuk, ezért volt bűncselekmény, amikor a német hadiipar kényszer-munkásokként használta a foglyokat, s ez magyarázza a *Híd a Kwai folyón* című film⁸ különös dramaturgiáját. Olyan problematikába ütközünk itt, amely a jelen értékezés számára döntő fontosságú lesz:

Bizonyos erőszakformák – mégpedig már az elemi fenomenológiai szinten is – különböző kultúrákban különböző legitimitációt igényelnek.

De ezt egyelőre még csak jelezhetjük.

Kriminális erőszak. Az erőszakos rabló bántalmazza a testet, amely meg akarja akadályozni a pénztárca elvételét; leüti vagy megöli az őrt egy megerősített hely előtt, ahova be akar jutni. Ugyanígy a férj vagy a feleség néha azért teszi el láb alól a másikat, mert az nem engedi neki, hogy használja a közös hitelkártyát. Vagy a túszejtő szerez magának egy testet, melyet elpusztítással fenyeget azért, hogy azok, akik ezt meg szeretnék akadályozni, pénzt adjanak neki, vagy engedjék őt szabadon távozni. Az előbbi diszlokatív erőszak, melynek olykor ugyanaz az eredménye, mint az autotelikusnak. Az utóbbi kaptív erőszak, kiegészülve az autotelikus erőszak fenyegetésével. Pszichológiailag sokszor nehéz különbséget tenni, fenomenológiai szinten azonban már a diszlokatív erőszak típusához sorolhatjuk azt, ha az őt út enged, a rabló pedig nekiállhat feltörni a széfet, és nem fontos

⁸ *The Bridge on the River Kwai*, angol film, 1957, rendező: David Lean, főszereplők: Alec Guinness, Sessue Hayakawa, William Holden és mások.

számára megölni az őrt. Ha viszont az őt engedékenysége miatt csatlódottan nem a széf, hanem a test felé fordul, hogy elpusztítsa, akkor másféle erőszakra van szó. Az erőszak elkövetője mindig azon lesz, hogy egy bizonyos fajtájú erőszak elkövetőjének mutakozzon – pénzsóvárnak, aki csak a nyomokat akarta eltüntetni, ha azt a benyomást akarja kelteni, hogy csak bizonyos kontextusban hajlamos az erőszakra, vagy kényszeres gyilkosnak, ha inkább akar elmeegógyintézetbe kerülni, mint börtönbe –, de nem a kérdéses pszichogram plauzibilitása körüli vita az, ami az erőszak valamely formájának fenomenológiai besorolásáról dönt, hanem a tett besorolása része egy tettindíték konstrukciójának.

A lokatív erőszak a másik teste iránti nyers *érdektelenséget* jelenti, a raptív és az autotelikus erőszak a másik teste iránti nyers *érdeket* mutatja. Az utóbbiak közül a raptív erőszak nem a test megsebesítésére vagy elpusztítására irányul (bár ez is kapcsolódhat hozzá), az autotelikus erőszaknak viszont a test elpusztítása a célja (aminek, ha a lelki indítékokat néznénk, mint ahogy nem nézzük, nyilván lehet szexuális motivációja is).

Büntető erőszak. A dolog egyértelműnek látszik, legalábbis modern feltételek mellett. A bűnöző testét kirekesztik a világnak abból a részéből, amelyben várhatóan megismételné tettét (diszlokatív erőszak); és elzárva tartják őt, ami részint mások elrettentésére szolgál, részint az illető veszélyességének csökkentésére akár elrettentés, akár javítás útján (kaptív erőszak). A büntetéselméletben a különös prevenció, az általános prevenció és a reszocializáció terminusok honosodtak meg minderre. A bűn kategóriájában azonban, melyet a tett és a büntetés-kiszabás argumentatív összekapcsolása miatt csak nehezen lehet feladni; tovább él az az elképzelés, hogy a tett kárt tesz a világrendben, amit helyre kell hozni. Ezt hajtják végre jelképesen az elkövető testén. A talió vagy a „szemet szemért” büntetéselméletei nem a különös vagy az általános prevenció végett írják elő a csonkítást, nem is azért, hogy a delikvenst mint testté vált bűnlajstromot információ gyanánt köröztessék mindazok számára,

akik utánoznák őt, hanem egy olyan joggyakorlás eszméjéből fakadóan, amelynek a test különösképpen alá van vetve. A büntetés eszközként való felfogása, bár önmagában nem új,⁹ normatív módon csak a modernségben jut érvényre, s az általa instrumentálissá vált testi vonatkozás az eszme szerint instrumentális, és a lokatív erőszak szerint határozódik meg. A premódern büntetést az erőszak más típusához kell sorolni.

Hogy a büntetésnek olykor a gyakorlati kriminálpolitikától idegen indítékokat tulajdonítanak, az együtt jár azzal, hogy vitatják a büntetés instrumentális racionalitását és a büntetéseknek a lokatív erőszak típusához való hozzárendelését. Nem az a fontos, úgymond, hogy a társadalmat védjék, hanem hogy szenvedést okozzanak, nem az ember megjavítása, hanem a test megfenyítése stb. Túl azon, hogy bizonyos erőszakformák különböző kultúrákban különböző legitimitációt igényelnek, még az alábbi tétel is érvényes:

Egy bizonyos erőszakos cselekedet legitimitása attól is függ, hogy az erőszak mely formájához sorolják.

Jól mutatják ezt a halálbüntetés és a kínvallatás körüli viták. Ahol a halálbüntetést eltörölték, ott szószólói szinte mindig kriminálpolitikai érveket hoznak fel mellette. Ahol rendszeresen alkalmazzák, ott gyakran hangzanak el olyan érvek, amelyek azt célozzák, hogy autotelikus erőszaknak számítson, például amikor azt követelik, hogy a meggyilkoltak családtagjai nézzék végig a gyilkos kivégzését, mert ez elégtételt jelenthet nekik.

A kínvallatás a mi kultúránkban hagyományosan delegitimált – és azok a rezsimiek, amelyek engedélyezik, ezáltal delegitimálják magukat. Ahol viszont relegitimációján dolgoznak, ott az ezt szolgáló érvek arra

⁹ Ld. Aiszkhülosz: „Eumeniszek”, in: uő: *Drámái*, Európa, Budapest, 1963, 241–275. o., különösen a perjelenetet, 261. skk. ő. (ford. Devecseri Gábor).

irányuló próbálkozásoknak tekinthetők, hogy a kínvallatás a lokatív erőszak egyik válfajának számítson, hasonlóan a *Beugehaft** jogi eszközéhez. Azért alkalmaznak testi erőszakot, hogy a személyből kikényszerítsenek olyan információkat, amelyek megakadályozhatnak egy bűncselekményt, vagy lehetővé tehetik a felderítését. A személy mintegy a nyomozás célja és a nyomozás végzője között áll, a kínvallatás célja pedig ennek az akadálnak az elhárítása.

Politikai erőszak. A kínvallatást általában így legitimálják a politikai erőszak összefüggésében. Hogy a politikai elemzés keretében gyakran így is értik, az jól mutatja, milyen alakító, mondhatni, ténylegességteremtő erejük van a modern legitimációs mintáknak. Azt, hogy a politikai elnyomásnak preventív módon ki kell iktatnia a potenciális támadót (legyen szó akár tényleges veszélyről, akár a propaganda sugalmazásáról), nyilván nem szükséges tovább magyarázni, és rendszerint ezzel a céllal összhangban fogják fel a kínvallatás elnyomó eszközét is: a leleplezést szolgálja. A rabot addig gyötörik, amíg ki nem derül, hogy jogos vele szemben az ilyen represszió, s amíg le nem leplezi a hatalom más, előzőleg nem azonosított ellenségeit. De ha tudjuk is, hogy ez ténylegesen így megy, tévedés emiatt magától értetődőnek venni, hogy a kínvallatás a lokatív erőszakhoz tartozik. Ami például a latin-amerikai katonai diktatúrák kínzóközpontjaiban történt, az egy tébolyult mészárszékre hasonlított. Aki ismeri a részleteket, tudja: a kínvallatás mint testi bántalmazás legalábbis hajlik arra, hogy ne legyen pusztán az instrumentális funkcionalitásnak alárendelve. Ez a „hajlik” szintén modern perspektíva, mely az erőszakos tettet szeretné általában úgy látni, mint ami

* Bíró által elrendelhető, maximum hat hónapig tartó őrizet a német jogrendben olyan fontos tanúk esetében, akik, bár tanúvallomásra vagy esküre kötelezettek (vagyis vallomástételük nem esik például szakmai titoktartás vagy rokonsági felmentés alá), megtagadják azt. A *Beugehaft* jogintézményének célja a törvény által előírt tanúvallomás kikényszerítése. *Strafprozessordnung* §70. 2. szakasz. (– *Aszerk.*)

128

129

hogy például szexuálisan használni lehessen. Ez valóban így van, de a rabszolgaság rendszerének perspektívájából, nem pedig az itt alkalmazott nézőpontból megítélve. A munka- és a szexrabszolga kétségtelenül egyaránt lokatív (kaptív) erőszak tárgya. Az is igaz, hogy mindkettőnél a testiség számít: a vevőt testi tulajdonságok érdeklik mindkét esetben. Csakhogy az egyik esetben a lehető legmegfelelőbb eszköz objektív tulajdonságairól van szó, míg a másikban a szubjektív igényeknek megfelelő tulajdonságokról. A munkarabszolga eszköz vagy szerszám, ennyiben tulajdonosának meghosszabbított teste.¹⁰ A szexrabszolga is kaptív erőszak tárgya, de ezenfelül raptív erőszak tárgya is; azaz másik testként – ahol ez a másság számít – szexuális önkénynék van alávetve. A munkarabszolgánál a test a maga alkalmasságában fontos, ezzel pedig adva van az is, hogy felszerélhető – nemcsak egy másik testtel, mely a helyébe léphet, hanem bármely tetszőleges eszközzel, amely költség-haszon-szempontból előnyösebbnek mutatkozik. A szexrabszolgánál a test úgy számít, mint ami testként elégíti ki felette hatalmat gyakorló birtokosának testi vágyait. Lehetne más test is, de egy másik teste kell hogy legyen.

Az egyértelműen szexuális célokat szolgáló raptív erőszakkal összefüggésben a hatalomnak különleges szerepe van.¹¹ Gyakran hallani, hogy a nemi erőszak végső soron nem az erőszaktevő szexuális kielégülését, hanem hatalomvágyának kielégülését szolgálja. Ezzel a vélekedéssel az a baj, hogy a szexualitást illetően normativitást

¹⁰ Sigmund Freud „istenprotézis”-nek nevezte az embert, amivel részint gyengeségére utalt, részint arra a képességére, hogy eszközökkel, technikával vagy akár eszközként használt emberekkel szintre a mindenhatóságig kompenzálja a gyengeségét. (Jellemző, hogy a görögben a „rabszolga”-ra használt egyik szó „emberlábú”-t jelent, tehát a rabszolgát tulajdonként az élettelen dolgoktól, mozgását tekintve pedig a háziállatoktól különböztették meg.)

¹¹ Ezzel a szereppel már itt foglalkozhatunk; a hatalom jelenségét még elemezni fogjuk a főként politikai jellegű hatalom összefüggésében.

implikál. A szexualitást erőszaktól mentesnek tartják, kijelentve, hogy az erőszakos szexualitás valójában nem szexualitás. Ennek a kijelentésnek a tükröképszerű fordítottja az a gyanú, mely szerint a (férfi) szexualitás „alapjában véve” mindig erőszakos. Ezt a nézetet – miként azt is, hogy „alapjában véve” minden erőszak szexuális természetű – szerteágazó elméleti összefüggésekben lehet megvitatni. De mindenképpen csak a fenomenológiai előtérben végrehajtott világos distinkciók alapján, márpedig itt az erőszak tipológiája szempontjából a testi vonatkozás a döntő kritérium, és ebből adódik a raptív erőszaknak az erőszak más fajtáitól való megkülönböztetése. Aki raptív erőszakot végrehajtva hatalmat gyakorol, s ezt élvezi, az a hatalmat élvezi ugyan, ám ha ez a hatalom összefügg a szexualitással, azaz ha csakugyan nemi erőszak, akkor az erőszaktevő *nem a hatalmat általában, hanem a maga szexuális túlhatalmát* élvezi. A másik test alávetését élvezi, azt az alávetést, amelyet ő maga is érez a saját testén és testével, nem pedig abbéli hatalmát, hogy megszabadul egy zavaró testtől. Aki egy másik ember alávetésében csak a hatalmat és nem a szexuális kielégülést akarja élvezni, az nem fogja megerőszakolni a másikat. Van valami abszurd abban az elképzelésben, hogy valaki azért erőlteti kényszeresen a szexualitást, mert hatalmi vágyait akarja elfogadhatóvá tenni. Ezzel együtt gyakran hallani erőszaktevőktől, hogy „nem a szexet, hanem a hatalmat” élvezték. Bizonytalan, hogyan értékelendők az ilyen kijelentések. Sokszor az a helyzet, hogy a vádlottak vagy az elítéltek verbálisan igazodnak a szakértők és a bíróságok mindenkor elméleti vesszőparipáihoz, mert az igazságszolgáltatással kapcsolatban létezik egy olyan, nem hivatalos bölcsesség, hogy kevesebb megúsztatja az, aki kielégíti a szakértők, ügyészek és bírák elméleti narcizmusát. De ettől most eltekintve: akik így beszélnek, azok gyaníthatóan azt közlik ezzel, hogy a nemi erőszakban „nem a szexet” élvezték, melyet ekkor a nem erőszakos szexualitással vesznek azonosnak, hanem a „hatalmat”, vagyis azt mondják, hogy *a szexet mint erőszakos tettet* élvezték. Aki a nemi erőszakban

a „hatalmat” élvezi, az a maga szexuális túlhatalmát élvezi, nem a hatalmat általában (s itt nyitva hagyhatjuk a kérdést, hogy van-e egyáltalán ilyen elvont élvezet, illetve lehet-e élvezetet lelteni az ilyen absztrakcióban). Azt élvezi, amit végrehajt; és az itt vázolt fenomenológia szempontjából annak meghatározása a lényeges, amit végrehajt: aláveti a másik testet azért, hogy csináljon vele valamit – nem pedig abbéli hatalmát gyakorolja, hogy megszábaduljon tőle, mert útjában van, vagy hogy eszközzé; történetesen eleven eszközzé tegye.

Autotelikus erőszak az erőszak, amelynek célja a test elpusztítása. Az autotelikus erőszak az erőszak, amelynek célja a test elpusztítása. Az autotelikus erőszak az erőszak, amelynek célja a test elpusztítása.

Egy barakk mellett elhaladva, keserves kornyikálást hallok bentről, bekukkantok és mit látok? Egy kis porontyot, még ép és egészséges volt, az asztal alatt feküdt, amelybe már belekapott a tűz. „Szegény” kis féreg, láthatóan a tűzben megfagyott, s behajítottam a tűzbe!

Schiller: *Haramiák*. A lokatív erőszak el akarja takarítani az útból vagy egy bizonyos helyre akarja juttatni a testet. A raptív erőszak birtokolni akarja a testet.

Az autotelikus erőszak a test integritásának elpusztítására irányul, akár halált, akár nem halálos sérüléseket okoz. Nem azért bántalmazza vagy pusztítja el a testet, mert az erő-

szak valamely más formájának végrehajtásakor „úgy esik”. A lokatív erőszak is vezethet egy test elpusztításához: az ellenséget agyonütik, lelövik, felrobbantják. De ha az ellenséges test „eltakarodik az útból”, azzal a lokatív erőszak elérte a célját, a testet nem kell üldözni és elpusztítani, vagy ha igen, csak azért, hogy tartósan megakadályozzák, hogy visszatérjen a helyére. Ennek érdekében vált szokássá a hadifoglgyok ejtése. A lokatív erőszaknál az a döntő, hogy a test végül ne legyen jelen egy szándék megvalósításának akadályaként, *bármilyenek legyenek is az eszközök, amelyekkel eltakarítják az útból*. A raptív erőszak szintén vezethet a test elpusztításához. Okozhat sérüléseket, súlyosakat, sőt akár halálosakat is. A nemi erőszakot követheti gyilkosság, például ha az erőszaktevő megöli áldozatát azért, hogy az ne tanúskodhasson ellene. De a raptív erőszaknak nem célja a test elpusztítása, ez csak együtt járhat vele, ugyanúgy, mint a lokatív erőszakkal. Az autotelikus erőszak viszont *nem azért pusztítja el a testet, mert úgy adódik, hanem azért, hogy elpusztítsa*.

A lokatív, a raptív és az autotelikus erőszaknak más-más teleológiája van. A lokatív erőszaknak önmagán kívül van a célja, ezért tekintjük az instrumentálisként értelmezhető erőszak prototípusának. A raptív erőszak is másvalamire irányul, még ha a tett és annak célja (például a nemi erőszak esetében) közel van is egymáshoz. Az autotelikus erőszak célja viszont – ezért e speciális terminus – csakis önmaga, azaz hogy elpusztítson egy másik testet.

Az autotelikus erőszak az az erőszak, amely a legjobban felkavar (bennünket), s amelyet a legnehezebbnek látszik megérteni, de még megmagyarázni is. Legalábbis ma ez a helyzet, és emiatt szokás „értelmetlen kegyetlenség”-ről beszélni. Alexander Mitscherlich „rejtélyes brutalitás”-ról ír, és szakmai kérdése átcsap az iszonyat kiáltásába:

A személyiségfejlődés miféle jegyeit mutatják vajon a Halálosztagba (Esquadrão da Morte) szerveződött Rio de Janeiro-i és São Paulo-i

rendőrök? Önbíráskodásuk során egyik áldozatukra több mint háromszáz lövést adtak le. Kétszázötven vagy háromszáz lövés egy holttestre – ki tesz ilyet?¹²

Vannak, akik érzelmileg (és ennek következtében intellektuálisan is) ódzkodnak attól, hogy az autotelikus erőszakot egyáltalán létezőnek – jelen esetben tehát a testi kegyetlenség distinctív típusának – tartsák. Légfeljebb valamilyen más céltól való különös és különösen furcsa eltévelyedésként fogadják el. A katona, aki ráveti magát a már halott ellenségre, és szétmarcangolja annak testét, mint a kutya a játékbatát,¹³ úgy mond, „bekattant”, valami örültséget művel, amit csak egy más, normális iránytól való patológikus eltévelyedésnek lehet tekinteni, s ezért nem is kell behatóan foglalkozni vele. Vagy amikor a nemi erőszak elkövetője meggyilkolja és még diadalmasan még is csonkítja áldozatát, amikor a gengszter, a gerilla, a katona, az indián harcos a másik banda vagy sereg megölt tagjának levágja és a szájába rakja a péniszét, amikor az amerikai gyalogos vietnami lányok vaginájába dugja és úgy robbantja fel a kézigránátokat, amikor a katonák megerőszakolt nők levágott testrészeit aggatják magukra: mindez szintén nem írható le az erőszak „valójában” másképp kinéző normalitásától való eltévelyedés modellje szerint. Hans Peter Duerr kétségkívül jogosan vádolja „a jelen megdicsőítésé”-vel Norbert Eliast, aki úgy véli, a modern időkben az ilyesmi csak „kivételes jelenség, »betegség« elfajzás”.¹⁴

¹² Alexander Mitscherlich: „Zwei Arten der Grausamkeit”, in: uő: *Gesammelte Schriften*, szerk. Klaus Menne, 5. k. *Sozialpsychologie* 3, szerk. Helga Haase, Frankfurt am Main, 1983, 322–342. o., itt: 336. o.

¹³ „Beleeresztettem az egész tárat. [...] Kivonszoltam a rizsföldre, és nekiestem a késemmel. Amikor elintéztem, úgy nézett ki, mint egy rongybaba, amit a kutya szájából húztak ki.” (Jonathan Shay: *Achill in Vietnam*, Hamburg, 1998, 120. sk. o.)

¹⁴ Hans Peter Duerr: *Obszönitát und Gewalt*, Frankfurt am Main, 1993, 288. o., ill. Norbert Elias: *A civilizáció folyamata. Szociogenetikus és pszichogenetikus vizsgálgódások*, Gondolat, Budapest, 1987, 295. o. (ford. Berényi Gábor).

S mi a helyzet azokkal a kivégzési formákkal, amelyeket a rendet zavaró testnek a világból való végleges eltüntetéseként, tehát a lokatív erőszakhoz tartozóként kellene felfogni, de amelyek „elvben” helyettesíthetők volnának (életfogytiglani) elzárással? Az olyan kivégzésekkel, amikor a halálraítéltet nem egyszerűen megölik, hanem fogókkal széttépi, kalapácsokkal szétverik, és aztán még ki is belezik? Számít itt a különös elrettentés érve? Ez az érv, eltekintve attól, hogy mindig is kérdéses volt, *sohasem kapott központi szerepet az ilyen büntetések legitímációjában*. A büntetéseket, amelyeknek az volt a céljuk, hogy a testet ne csak megfosszák az élettől, hanem lassan pusztítsák el, a halál után még tovább pusztítsák, majd részeit kiállítsák, *maga az ilyen eljárás gyakorlata legitímálta*. Ahogy fentebb már említettük, a talió vagy a „szemet szemért” eszméje nem valamilyen instrumentális logikának engedelmeskedik, hanem arra vonatkozik, hogy a testek bántalmazásával és elpusztításával kell helyreállítani a megzavart rendet. Ezenkívül a testet elpusztító büntetések háttérben mindig ott van *egy olyan hatalomfelfogás is, amely szerint a hatalom nem a neki alávetettek testének a felszínéig tart*, hanem joga van felszakítani a testet, és kifordítani a belsejét. Az ezt a jogot alapul vevő egyes büntetés azután még ilyen vagy olyan további számítást is követhet.

Ahol ez a jog előfeltételeződik, akár kimondva, akár a hallgatás jóváhagyó konszenzusában, ott az élön is gyakorolják a pusztítást, ami nem más, mint a kínzás. Vagy: ahol kínoznak, ott emberek vindikálják maguknak ezt a jogot. A modernség vívmányaihoz tartozik – erről nagyjából nincs vita –, hogy eltörölte és morálisan is elfogadhatatlanná tette a test elpusztítását mint a büntetés célját és mint a joggyakorlás és az uralomfenntartás módszerét. A XX. század azonban a világ számos részén a kínzás új évszázada lett. Amikor 2004 tavaszán kiderült, hogy az Egyesült Államok hadserege rendszeresen vetett alá kínvallatásnak foglyokat a megszállt Irák területén lévő börtönökben, nagy volt a szörnyülködés, de még szélesebb körben lehetett találkozni azzal a rezignált belátással,

hogy ilyesmi megesik, ha nem vigyáznak: A miért – mindkét vonatkozásban releváns – kérdését feltették ugyan, de válasz alig volt rá.

A mi kultúránknak nyomasztó problémái vannak azzal, hogy hogyan kezelje az autotelikus erőszak jelenségét.

Ez a fajta erőszak idegenné vált számunkra, szinte úgy tekintünk rá, mintha valami ördögi törne be vele a világrendbe. A hagyományos kereszténység viszont kijelölt egy helyet az autotelikus erőszak számára a világrenden belül: a poklot.

Ahol az autotelikus erőszakra nincsenek légitimációs alakzatok, ott megjelenése azzal a problémával érintkezik, amelyre az ember egyáltalán kitalálta az ördögöt: a rosszal, amit nem lehet pusztán a jó elvétekeként felfogni. A „bizalom” és az „erőszak” témáihoz hasonlóan az utóbbi években a „rossz” témájának is konjunktúrája van, a teológiában ismét, a pszichológiában új keletű érdeklődésből, a filozófiában pedig azután, hogy már majdnem elfelejtették.¹⁵ Kant semmi egyebet nem értett „gyökeres

¹⁵ A *Historisches Wörterbuch der Philosophie* első kötete a „rossz”-at [das Böse] nem ismeri, csak a „gonoszság”-ról [Bosheit] van benne egy rövid szócikk a 954. oldalon. Egy újabb kiadásban igen csak elkélne a bővítés. A rosszhoz ld. Karl Heinz Bohrer: *Die Ästhetik des Schreckens. Die pessimistische Romantik und Ernst Jüngers Frühwerk*, Frankfurt am Main–Berlin–Bécs, 1983; Carsten Colpe–Wilhelm Schmidt-Biggemann (szerk.): *Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen*, Frankfurt am Main, 1993; Eugen Drewermann: *Strukturen des Böse. Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer, psychoanalytischer, philosophischer Sicht*, 1–3. k. Paderborn, 1978; Herbert Haag: *Vor dem Bösen ratlos?*, München, 1989; Sam Keen: *Bilder des Bösen. Wie man sich Feinde macht*, Weinheim–Bázel, 1987; Neiman: *Das Böse denken*, id. kiad.; Arno Plack: *Die Gesellschaft und das Böse. Eine Kritik der herrschenden Moral*, Augsburg, 1968; Rüdiger Safranski: *Das Böse oder Das Drama der Freiheit*, München, 1997; Christoph Schulte: *radikal böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche*, München, 1991; Alexander Schüller–Wolfert von Rahden: *Die andere Kraft. Zur Renaissance des Bösen*, Berlin, 1993; Hans Schwarz:

rossz”-on, mint a hamis maximákon alapuló cselekvést (idetartozik az az eset is, amikor valaki azért teszi a jót, mert úgy tetszik neki, nem pedig valódi morális megfontolásból): De a kötelességszerű jó nagy ellenfelének végső soron az egoizmust, az önzést tekintette. Hogy valaki azért tegyen rosszat, hogy rosszat tegyen (tehát nem valamilyen belátható külső haszon érdekében), ennek a gondolatnak nála nem volt helye. Schopenhauer, pont fordítva, hajlott túl nagy teret engedni a rossznak, mondván, az „omnes, quantum potes, laede”¹⁶ maximája érvényesül. Nicolai Hartmann és mások próbáltak kitarítani amellett, hogy senki sem „teszi a rosszat a rossz kedvéért”, az embernek „mindig valami pozitíve értékes lebeg a szemé előtt”.¹⁷ Amilyen fontos ez az álláspont, ha intésként értjük, hogy a szándékokat nézzük, amelyek a történelem, jelesül a XX. század nagy apokalipsziseihez vezettek, annyira rácsafol a tapasztalat. A legnagyobb jóindulattal sem hozható összhangba vele; nincs az a retorika, amely el tudná hitetni, hogy ennyi kegyetlenség, ennyi rossz még a nem a megfelelő helyen és nem a megfelelő időben akart jóhoz számítható.

Autotelikus típusában az erőszak különösen rémületes tud lenni számunkra, és pedig akkor, ha már nem pusztán megrémiszt, hanem maga a rémület nem vethető alá – a mi racionalizációinkban sem – a költség–haszon–kalkulusnak. Kultúraspecifikus-e vajon az autotelikus erőszakkal szembeni rémület? Olyasvalami okoz itt rémületet, ami nem oldható fel az erőszakosságról alkotott fogalmainkban. „Értelmetlen kegyetlenség”, hangzik

Im Fangnetz des Bösen. Sünde – Übel – Schuld, Göttingen, 1993; Hans-Jürgen Seemann–Rainer Meier: *Das Prinzip Bosheit. Die Alltäglichkeit der Schikane*, Weinheim–Bázel, 1988; Andrew Vachss–Claus Leggewie: *Über das Böse*, Frankfurt am Main, 1994.

¹⁶ Schopenhauer: „Preisschrift über die Grundlage der Moral”, id. kiad. 14. §, 557. o.; Id. még uő: *A világ mint akarat és képzet*, Európa, Budapest, 1991, 4. könyv, 61. § (ford. Tandori Ágnes és Tandori Dezső).

¹⁷ Nicolai Hartmann idézi H. Reiner: „Bosheit” szócikk, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, szerk. Joachim Ritter, 1. k. 954. o. Bázel–Stuttgart, 1971.

a már említett szókapcsolat, amire rögtön lecsaphatnánk: mintha volna olyan, hogy értelmes kegyetlenség! Már hogyné volna, jön a ríposzt, máskülönben nem beszélénék így. Ha valaki megver egy másik embert, mért a pénzét akarja – nos, ez nem szép tőle, de a világ ilyen, és ezért a van a rendőrség, a bíróság meg a börtön; ha agyonveri a másikat, miután már megszerezte a pénzét, hogy ne legyen tanú, – nos igen, ez gyilkosságnak számít; de ha nem agyonveri, hanem halálra kínozza? Nemcsak elborzadunk, hanem valamiképpen tehetetlenek is vagyunk – a halálra kínzást is fel lehet fogni persze jogi tényállásként, de nem vagyunk biztosak benne, hogy ez hatékony. És megérteni? – Betört valami a világba, melyet pedig egyáltalán nem idealizáltunk, ellenkezőleg, nagyon is megedződünk – de ez? S így lehet tovább okoskodni. *Kultúraspecifikus-e vajon ez a rémület, ez az okoskodás?*

A szertelen vagy formáját megváltoztató erőszak problémája Európában a lehető leghamarabb irodalmi téma lett: az *Íliász*ban, Akhilleusz haragjának drámájában. Miután a hadvezér részéről jogtalanság érte, Akhilleusz a csapatával együtt visszavonul a harcától. Harcostársa és szeretője, Patroklosz az ő fegyverzetében vezeti csatába a katonákat. A trójaiak legkiválóbbika, Hektór, a király fia megöli Patrokloszt, akiről azt hiszi, Akhilleusz, mire emez új fegyverzetben megöli Hektórt. Diadala után [...] csúfságot tervelt Hektór tetemével: mert inait mindkét lábán átfúrta egészen, sarkától a bokáig, ökörbőrt vont azon azáltal, s fejfel a porban hogy hurcolja, szekérre kötözte: fölhangzott maga is, fölrakta a nagyszerű fegyvert, ostora indított, a lovak nemkésve röpültek: por gomolyult a továbbhurcolt tetem útja nyomában, éjszínű fűrtje elomlott, egykor szép feje mélyen porbamerült [...].¹⁸

¹⁸ Homérosz: „Íliász”, in: uő: *Íliász. Odüsszeia. Homéroszi költemények*, Pantheon, Budapest, 1993, 5–444. o., itt: Huszonkettedik ének, 395–404. sorok, 394. sk. o. (ford. Devecseri Gábor).

Akhilleusz nem tud megnyugodni. Gyászolja Patrokloszt, sír, föl-alá járkál a tengerparton, visszamegy Hektór teteméhez, és még jobban meggyalázza: körbevoncsolja Patroklosz sírhalmát körül. Priamosz titokban átmegy a görögök táborába Akhilleuszhoz, és kérleli, adja ki neki a tetemet. Akhilleusz meglágyul – a világirodalom egészen nagy és igazán mély jeleneteinek egyike ez, de itt nem foglalkozhatunk vele bővebben. Kiadja a holttestet, de gondoskodik róla, hogy Priamosz még ne láthassa, csak majd amikor visszatér Trójába és kigöngyöli.

S hívta a szolgálókat, mosni, bekenni a testet, arrébb tőle, nehogy Priamosz láthassa a sarját: mert fájó szíve tán fékezni se tudja haragját, látva fiát, s Akhilleusznek kedves szíve fölindul, s még Zeusz rendeletét megsérti, megölve az aggot.¹⁹

Az apa, aki hajlandó volt könyörögve megcsókolni fia legyőzőjének kezét, az elpusztított, a porban vonszolt, a napnak és a madaraknak kitett test látványát nem tudná elviselni. Akhilleusz van annyira józan, hogy tudja, megint kiesne a tisztességes harcos szerepéből, ha látná, amint Priamosz látja, mennyire hűtlen lett már a szerephez.

Annak nincs jelentősége, hogy a *halott* testtel tett olyasmit, ami nem oldódik fel a célban, az ellenség megölésében. A reakciók azt mutatják, hogy a bosszú ült. Csakhogy már a bosszú is kisiklott: Hektór egy ellenséget ölt meg, ráadásul olyat, aki másnak, erősebbnek adta ki magát. Hektór katonatiszt és úriember, Akhilleusz bárbar. Priamosz segít neki visszatalálni a rendi szerephez.

A halálbüntetés mellett a háború a leginkább legitimált módja annak, hogy az állami vagy más alá-fölérendeltségi struktúrában működő hatalmi centrumok halálos erőszakot alkalmazzanak. Mindkettővel kapcsolatban megfigyelhető egy transzkulturális sajátosság: a bevált legitimációs retorikával kéz a kézben jár egy bizonyos érzékenység. A háború és a halálbüntetés sohasem szabálytalan – ahol pedig ténylegesen az, ott már másképp hívják,

¹⁹ I. m. XXIV. ének, 582–586. sorok, 438. sk. o.

„túlkapás”-nak, „mészárlás”-nak, „vérfürdő”-nek stb. A halálbüntetésnél nem szabad eltérni a rituálétól: akasztás-kor a halálnak fulladás miatt kell beállnia, a nyak nem törhet el, a kötél nem szakadhat el, ha bármelyik bekövetkezik, az delegitimálja az eljárást, sőt az utóbbi esetben a halálraítelt kegyelmet is kaphat. A háború a lokatív erőszak logikájának rendelődik alá: ha diszlokatív erőszakra van szó, úgy az ellenséges oldalon harcolók megfutamítására vagy harcképtelenné tételére megy ki, míg a kaptív erőszaknál rabszolgákat kell zsákmányolni vagy táplálékot kell szerezni. Az ilyen hadicélok keretein túllépő akciók problémákat okoznak – a külső és az önpercepcióban egyaránt.

A *Trójai nők*ben – az athéni Euripidész Athénnek írott drámájában, melyben óva inti az övéit az erőszakos túlkapásoktól általában és Szicília küszöbön álló megtámadásától különösképpen – Odüsszeusz úgy dönt, egyszerűs mindenkorra véget kell vetni a trójai veszélynek, s ezért megöleti Asztüanaxot, Hektór fiát, hogy az ne állhasson bosszút a görögökön, mire Hektór özvegye, az immár a fiát is elvesztő Andromakhé kimondja a legsúlyosabb vádat, amelyet egy görög ellen ilyen összefüggésben ki lehet mondani:

O, hellének, barbár kínok szerzői, ti [...] ²⁰

A vád diagnózist foglal magában: aki ilyet tesz, az elhagyja a kultúráját és az azt konstituáló normákat, valójában nem is tudni többé róla, hogy ki, mert a „barbár”, Luhmann-nal szólva, „a megkülönböztetés másik oldalát” jelenti itt, a nem jelöltet. Vagy beszélhetnénk *re-entry*ről is: a görögök és a barbárok közti megkülönböztetés arra szolgál, hogy a görög cselekvést megkülönböztesse a *comme il faut*-tól és a barbártól. Pontosabban: az erőszakgyakorlás különböző módozatainak megkülönböztetésére. A féktelen haragra gerjedt Akhilleusz tettének kultúrtörténeti jelentőségéhez hasonlóan a *Trójai nők*-

²⁰ Euripidész: „Trójai nők”, in: uő: *Összes drámái*, Európa, Budapest, 1984, 499–545. o., itt: 764. sor, 527. o. (ford. Kárpáthy Csilla).

ben elhangzó „barbár”-szó is azt jelzi, hogy egy kultúra öndefiníciójának szempontjából milyen helyértéke van a megengedett és a meg nem engedett erőszak megkülönböztetésének.

Ebben a kontextusban válik az autotelikus erőszakból azzá a különös problémává, amelynek mi érzékeljük – és ez az, amiért igyekszünk nem érzékelni, elméletileg is. Az autotelikus erőszaknak – nálunk – nincs kulturális helye.

Sok más, általunk jól ismert kultúra gyakorolta rutinszerűen és intézményesítetten az autotelikus erőszakot. Keresztre feszítettek, karóba húztak, kibeleztek embereket, arra kényszerítették őket, hogy nyilvános színházi előadásokon széttépjék egymást, ünnepeken lassan halálra kínoztak foglyokat, megcsonkították a halottakat, és a maradványokat büszkén körbehordozták. De meghatározott keretek között tették mindezt, s ahol a keretek nem voltak így meghatározva – mint például a trójai harcmezőn –, ott az autotelikus erőszak iszonyatos túlkapás volt, mely dezavualta a tettetést és tendenciálisan mindazokat, akik kulturálisan azonosnak érezték magukat vele. A mi kultúránkban, a modernségnek a XVI. és XVII. század erőszakos válságaiból kinövő atlanti kultúrájában az autotelikus erőszaknak nincs többé legitimálható helye. Hogy ennek mi az oka, azt még vizsgálni kell.

Testi redukció

Az erőszak egyfelől tett, másfelől elszenvedés. Az erőszakos tettben a tettetést és az elszenvedőt egyvalami köti össze: az, hogy az erőszak elszenvedője (tendenciálisan) a testére van redukálva.

Az erőszak – a lokatív, a raptív és az autotelikus – a testre irányul, az extrém erőszak az erőszakot elszenvedőket a testiségükre redukálja.

A lokatív erőszak a testet annak tárgyszerűségére redukálja, akár mint akadályt, akár mint eszközt; a raptív erőszak a testet arra a tulajdonságára redukálja, hogy uralható vagy használható tárgy; az autotelikus erőszak a testet arra a tulajdonságára redukálja, hogy elpusztítható. E redukciókon más értendő, mint a hétköznapi szóhasználatban, ahol a „valamire redukálni” annyit jelent, hogy „csak egy bizonyos szempontból percipiálni”. Az ilyen percepció állandóan jelen van az életünkben, nélküle egyáltalán nem is tudnánk élni. Gyakori, hogy egy embert egyetlen vonatkozásban (és csak abban) percipiálunk, s ez nem erőszakos aktus, és nem is annak az előkészítése – még akkor sem, ha ez az egyetlen vonatkozás a tiszta testiség.²¹ Normálisan a hotdogárst is csak a funkciójában percipiálom (és megéshet, hogy bár nap mint nap látom, mégsem ismerem fel, ha más helyzetben találkozom vele). Minél nagyobb és átláthatatlanabb egy közösség, az ilyen redukció annál differenciáltabb, de annál nélkülözhetetlenebb is, hiába sopánkodnak rajta mint a modernség hidegségén – ezt már Felix Krull vonatútjának példáján tárgyaltuk. Az egyetlen aspektusból való percepcióval nem a másikat, hanem a saját percepciómat redukálom, és e kettő különbségét csak egy egészen modortalan konstruktivista tagadhatná. Csak akkor redukálom, vagy próbálom redukálni a másikat *mint személyt* a szerepére, ha magatartásommal *kizárom*, hogy úgy cselekedjen, ahogy akar, méghozzá ha aktívan zárom ki ezt, akadályozva *őt*, nem pedig passzívan, kivonva *magamat* a helyzetből; s ekkor még mindig nyitott kérdés, hogy *ő* engedi-e, illetve hogy a társadalmi keretek, amelyek között mozgunk, engedik-e ezt.²² A másik tes-

²¹ Ezt néha vitatják, ezért alább még visszatérünk rá.

²² Például a mi társadalmunkban a másik továbblétezik jogalanyként, bármit teszek is.

tiségének mozzanata *erőszak* alkalmazásakor kerül először előtérbe, s ha az erőszak *extrém*é válik, akkor áll fenn, immár ténylegesen, a testiségre való redukció, mert extrém erőszak esetén az erőszak elkövetőjének a kezében van – szó szerint – a döntés arról, hogy az áldozat a maga személyének mely másik oldalát érvényesítheti (még), ideértve a polgári státusza tekintetében releváns tulajdonságait is (hogy jogalany, hogy vallásszabadságot élvez, hogy védve van a diszkriminációval szemben).

Az erőszakos tettel végrehajtott testi redukció az oka annak, hogy az erőszakot mindig elsődlegesen testiként kell felfogni.

Háborúban az ellenséges katonák „puha célok”, a véletlenül megölt civilek „járulékos károk”. Nincs sok értelme bírálni az ilyen kifejezések állítólag cinikus voltát. A ténylegességet tükrözik, márpedig katonai akciókat másféleképpen nem lehet végrehajtani (annál fontosabb, hogy a politika ne redukálja a háborúkat katonai akciókra, ha pedig verbális megnyilvánulásaiban átveszi a katonai zsargont, akkor ideje aggódni).

Az elrabolt ember, akit csere céljára őriznek, lehetőségként mások megfélemlítésére vagy zsarolására, fogságában olykor csak egy darab húsnak fog látszani, melyet azért tartanak életben, hogy esetleg még egy darabot levágjanak belőle és postára adjanak. Ez a húsrá való redukció az önpercepcióban nem metafora vagy hasonlat: az áldozat nem úgy érez, „mint” vagy „mintha”. Ez háttérbe szorul, ha alkalom adódik elmélkedni a korábbi állapotról. Közben azonban az önpercepció eltompul, maga is redukcióra alkalmassá válik; maga a szellem hússá változik.²³ A kínzás után, írja Améry, visszatér „a halvány gondolkodási képesség”, és ez a

²³ Egyszeriben megértjük a pokolteológiában rejlő álnok taliót. A szellem hússá válása máshol is megvan ugyanis: a kéjben. Ehhez meg következetesen kigondolják, hogy a kín legyen megtorlása. Ördög vigye a teológusokat.

gondolkodás szinte nem más, mint nagy álmélkodás: [...] Álmélkodás a magát a kínvallatásban korlátlanul érvényesítő másik létezésé fölött, és álmélkodás afölött, hogy mivé lehet az ember saját maga: merő hússá és halállá. A megkínzott nem győz álmélkodni, hogy minden, amit az ember ízlése szerint lelkének, vagy szellemének, vagy tudatának, vagy identitásának nevez, megsemmisül, mihelyt reccsen és roppan a válla. Hogy az élet törekeny, ezt a közhelyet mindig is ismerte, és azt is, hogy véget vehetnek neki, ahogyan Shakespeare írja, „pusztán egyetlen túlv”. De hogy az élő embert merő hússá lehet tenni, életét pedig félig-meddig már a halál lakomájává, azt csak a kínvallatás során tudta meg.²⁴

Megerőszkolt emberek gyakran beszélnek arról, hogy az erőszaktevő „használta” a testüket. De már a pusztá nem kíváncsi érintés önmagában ártalmatlan túlkapásában is érezni a redukciónak ezt a mozzanatát: a néma gesztus, éppen mert nélkülözi a másik hozzájárulását, már tartalmazza azt az üzenetet, hogy csak a test számít, nem pedig az, hogy a test egy valamit engedni vagy tiltani képes személyhez tartozik. Az ilyen túlkapás már fenyegetés lehet.

Az erőszakkal való fenyegetésnek az a lényege, hogy a testre való redukciót helyezi kilátásba, megelőlegezve a lehetségest.

Az inkvizíció és a kora újkori büntetőpercek hágyományos kínvallatásában az első fázis „az eszközök megmutatása” volt. Ezzel minden érintettnek meg akarták spórolni az alkalmazásukat, és ez sikerült is, ha az, akin alkalmazni kellett volna őket, annyira megrémült, hogy már a kínvallatás előtt megtört. Szellemé a képzeletben már annak a darab vonagló húsnak a tartozéka lett, amely a teste még nem volt. A testi erőszakkal való fenyegetés azáltal hatékony, hogy a világot a várható fájdalomra és megsemmisülésre szűkíti, mint amit a hús érezkelhet. De a lelki kínzás is végrehajtja ezt a redukciót. Az alvás hiánya

²⁴ Jean Améry: „A kínvallatás”, in: uő: *Túl bűnön és bűnhődésen. Esszék. Egy letepert ember kísérletei a felülkerekedésre*, Múlt és Jövő, Budapest, 2002, 41–63. o., itt: 62. sk. o. (ford. Blaschik Éva).

ugyanúgy egy köteg reflexre redukálja az embert, mint a meggyötört test. Még ha a kín nem több is az unalomnál, az eredmény végül ugyanez lesz. Egy ember alkata szerint rövidebb vagy hosszabb ideig lekötheti magát azal, amit tudásban, gondolatokban, élményekben, belső képekben felhalmozott, és próbára teheti azt a képességet, hogy időtöltésül különféle vonatkozásokat teremtsen mindebben. Előbb vagy utóbb azonban minden kimerül, minden belső képvilágot felemészti a gondolkodás és az álmodozás, és minél sötétebb lesz belül, a szellem annál inkább elsatnyul, rezdülései annál primitívebbé válnak; igyekszik hallucinációkkal elfoglalni magát, ám a téboly csak kerülőút a pusztá reflexszerűsége való redukció felé. Ebben a redukcióban a szellem megtapasztalja, hogy maga is test, de mihelyt megtapasztalja ezt, már túlságosan elbutult ahhoz, hogy még kezdjen valamit a felismeréssel – és hát mit is kezdhetné vele? Amikor valaki ledermed, amikor reszket, amikor jeges rémület fogja el, amikor görcsbe rándul, amikor elakad a lélegzete, amikor kihagy a szíve: minden ilyen félelemérzetben ez a testre való redukció jelentkezik úgy, hogy a test egyes részeiben és érzetek módján már végbemegy. Az erőszak és a félelem az intelligibilitás eszméjének cáfolatai.

A redukció, hogy az ember már csak ez vagy az, átcsaphat egyfajta büszkeségbe. A spártaiak számára, akik Thermopülénél elhatározták, hogy meg fognak halni, mert törvényük az ilyen esetekre ezt parancsolta, minőségi létük összessége a tehetetlen minőségek pusztá fakticitására korlátozódott: ők voltak a gát, amely felfogta a perzsa áradatot, amíg össze nem omlott – de addigra a többi görög már elérte az új hadállások biztonságát. Werner von Haefen életének utolsó pillanataiban már csak egyvalami volt: golyófogó az általa tisztelt von Stauffenberg számára,²⁵ akinek néhány, objektíve értelmetlen másodperccel meghosszabbította az életét, saját magának viszont jobbá tette így a halált. A Vörös

²⁵ Ld. Joachim C. Fest: *Staatsstreich. Der lange Weg zum 20. Juli*, Berlin, 1994, 280. o.

Hadsereg Frakció egyik tagja a „fegyverré vált test”-ért rajong egy, a börtönből kijuttatott levelében,²⁶ és a 2001. szeptember 11-ei terrortámadások öngyilkos merénylei ugyanígy rajongtak.

Vitatkoznak arról, hogy mi van annak a férfinak a pillantásában, aki megfordul egy vonzó nő után. Csodálja? Tárggyá redukálja? A probléma azért oly bonyolult, mert mindkettőt teszi. Aki szexuálisan vágyakozik, az a testre vágyik. Hogy erre a testre vágyik, nem egy másikra, annak lehet az az oka, hogy szerelmes, hogy az egész személyt szereti, szellemét és humorát, hangját és illatát, az életben való sikerességét és arra való képességét, hogy megtegyen sok mindent, amit ő maga nem tud, magát a szerelmét – mindez gyakran azt eredményezi, hogy vágyik egy olyan testre, amelyet másvalaki, aki nem szereti ezt a személyt annak teljes valójában, egyáltalán nem tart kíváncsinak.²⁷ De, Robert Gernhardtot idézve:

A bujaságot nem pótolja semmi.²⁸

Ha szexről van szó, a test a vágy tárgya, nem a szellem, mert a szex a testek találkozása, érintkezés, határátlépés, behatolás és befogadás. A szex a testre való redukció, legyen mégoly bonyolult is a kontextus, amely előkészítette. Az önkéntességben és a vágy kölcsönösségében különbözik a raptív erőszak formájában megnyilvánuló szexualitástól. Ha ez a kettő megvan, akkor a testre való redukció a legnagyobb fokú öröm; ha hiányzik, akkor megalázó erőszakos tett.

A dekoltázsra, a szoknya alól kilátszó lábra, a ruha által hangsúlyozott idomokra vetett pillantás magától értetődően redukál. Csakhogy az ilyen pillantáson nem látszik,

²⁶ Ld. Jan Philipp Reemtsma: „Was heißt »die Geschichte der RAF verstehen?“, in: Wolfgang Kraushaar (szerk.): *Die RAF und der linke Terrorismus*, Hamburg, 2006, 1353–1368. o., itt: 1364. o.

²⁷ Ezért beszél Freud a szerelemmel együtt járó „szexuális túlértékelés”-ről.

²⁸ Robert Gernhardt: „Couplet von der Geilheit”, in: uő: *Gedichte 1954–94*, Zürich, 1996, 331. o.

hogyan redukál. Azért nem látszik rajta, mert a pillantás az pillantás, nem rejt el semmit, nem is nyilvánít ki semmit, hanem pusztán megmutatkozik. Hogy milyen pillantás volt, azt csak az dönti el, ami utána következik. Ha a pillantás csak pillantás, akkor az, ami következhet, s ami a pillantást ilyen vagy olyan cselekedetté teszi, annak képzeletében létezik, akire pillantanak. A tapintat azt jelenti, hogy tudjuk, milyen különféleképpen lehet pillantásokat értelmezni.

Lelki erőszak – Autotelikus torzulás

Büszke léptek. Kit próbáltál utánózni? Nem tudom: tulajdöntől tiszta voltam. Itt. Anya pénzutalvány, nyolc shilling, a postahivatal döngő ajtaját pofádra csapta a portás. Éhség, fogfájás. Encore deux minutes. Óráit nézze. Kell a pénz. Fermé. Béreb! Véres cafatokra löni egy rohadt puskával, a falakon cafatok, csupa rézgomb. Aztán klikk-klakk, gyorsan helyrerakni a cafatokat megint. Semmi sérülés? Á, semmiség. Kézfogás.

James Joyce: *Ulysses*

A lelki erőszak csak a fizikai erőszak felől érthető meg, s hogy megértsük, ahhoz teljesen végig kell vinnünk a fent bevezetett perspektívaváltást, az erőszakot elszenvető ember nézőpontjának érvényesítését.

A lelki erőszak a testre való redukció fenyegetése.

Ha a fenyegetés fizikai erőszak gyakorlására vonatkozik, akkor ez tautológia! Érdemes azonban közelebbről szemügyre venni. Miben áll egy fenyegetés – azon a (tálán feltehető) közlésen kívül, hogy „Ezt és ezt fogom tenni... (ha te nem...)”? Csak akkor lehet hatékony, ha mozgásba hozza a képzelőerőt, ha a megfenyegetett anticipálja, amit tenni készülnek vele, és nemcsak ezt anticipálja; hanem elképzei saját reakcióját is, fájdalomtűrését, bátorságát, különösen érzékeny pontjait, túlélési esélyeit, az állapotot, amely mint túlélőre vár rá, és így tovább – s ez az „és így tovább” nem rövid!

A fenyegetés arra készíti a megfenyegetettet, hogy úgy képzelje el magát, mint akivel szemben már erőszakot követnek el, és úgy is, mint akivel szemben már elkövették az erőszakot. A jövőbe vetíti ki magát, a jövőt pedig csak az anticipált erőszakos tett szempontjából vetíti ki.

A világpercepció beszűkül, az önpercepció beszűkül: a megfenyegetett már arra van redukálva, amit az erőszakos tettben tesznek vele.

Nem csak a fizikai erőszakkal való fenyegetést nevezzük azonban „lelki erőszak”-nak. Amit „lelki erőszak”-ként írnak le, az olyannyira sokféle, ráadásul az egyes esetekben, amikor felróják, oly gyakran vitatott, hogy lehetetlennek tűnik bármilyen közös nevezőt találni; az íménti meghatározás is bajosnak látszik ezért. Azokkal az esetekkel, amelyekben egy bizonyos viselkedés mögött homályosan érzékelnek valami fenyegetést (akár okkal, akár ok nélkül), nem foglalkozom; ezek a megfelelő korlátozásokkal besorolhatók az eddig mondottak alá. Más a helyzet a lenézés vagy a megvetés gesztusaival, a semmibe vétel vagy a lekezelés verbális vagy mimikai kifejezéseivel, azzal, amit az amerikai angolban politikailag korrekt módon úgy hívnak, hogy „to diss someone”, a zaklatással, a rosszindulatú mellőzéssel stb. Itt két

aspektus találkozik, melyek más-más akadémiai diszciplínákra tartoznak. Először, az ilyen lenézés mindig *felidéz valamit, ami korábban félelmet váltott ki*. A gyermekek (az „ősbizalmat” illető, fentebb jelzett kételyhez kapcsolódva megfontolandónak tartanám itt az *ősbizalmatlanságot*) ösztönösen biztosak a sebezhetőségükben, tudatelőttesen tudnak a függőségükről, pontosabban arról, hogy ki vannak szolgáltatva a környező világnak és a felettük rendelkező embereknek. Az elhanyagolás, a közömbös vagy épp ellenszenvet jelző elfordulás halálos veszélyt jelent, és pánikreakciót válthat ki még a legjobban óvott gyermekben is, akivel azonban szintén gyakran megesik ez. A felnőtt mindennapi életében a vizsautasítás, a megvetés érintkezhet az ilyen félelmekkel – nem kell aktualizálnia azokat, az élettörténetétől, a helyzettől és még sok mindentől függ, hogy mi történik, de az a különös zavar, amelyet az ilyen visszautasítás némely felnőttél okoz, korábbi megélésre utal. Ehhez a dimenzióhoz kapcsolódhat egy másik: a lokatív és a raptív erőszaknak (ellentétben az autotelikussal) vannak interperszonális komplementumai,²⁹ melyek nem az erőszaktól való megmenekülés pusztá esélyét jelentik, hanem az összes érintett számára pozitív társadalmi interakciókat tesznek lehetővé: részesedést a hatalomban, vagy például közös szexualitást. A manifeszt fenyegetésig el nem jutó lelki erőszakot olyan magatartásként foghatjuk fel, amely értésére adja a másinak, hogy a hatalom és a szexualitás dolgaiban nem számít a játék szabad és egyenértékű szereplőjének. Az erőszak elszenvedője mintegy kiegészíti ezt a kommunikatív aktust azzal, hogy „tehát csak testnek, amely felett rendelkeznének”. Nem explicit módon egészíti ki így, nem tudatosan, hanem a zavar, a diffúz félelem médiumában. Ahol nincs valóságos fenyegetés, és ahol nem is volna bármikor lehetséges fenyegetni, ott a címzett részéről van szükség a rossz viselkedésre mint kiegészítésre ahhoz, hogy lelki erőszakot éljen át. A lelki erőszakhoz, a fizikaitól eltérően, kell valaki, aki

²⁹ Erről még lesz szó alább, a „Komplementumok” című fejezetben.

részt vesz a játékban. Akit ténylegesen nem fenyegetnek, s akinek olyan a lelki diszpozíciója, hogy nem megy bele a játékba, az a rossz viselkedést csak mint ilyet fogja érzékelni, és ennek megfelelően reagál is rá; azaz nem vesz tudomást róla.

Félreértés ne essék, ha valaki lelki erőszakként fog fel valamit, arról nem „ő tehet”. Azért nem, mert az embertársainkkal szembeni magatartás-elvárásainkhoz hozzátartozik, hogy számításba vesszük, hogy így lehet érteni magatartásukat. Ama „lelki diszpozíció”, amelynél fogva valaki „nem megy bele a játékba”, lehet pusztán érzéketlenség is. Adorno úgy tudott összerendezni a hétköznapi élet apró nyerseségeitől, mintha a Gestapo dörömbölné az ajtón – ő így volt érzékeny, „vájtfülű”. Mit jelent az ilyen érzékenységek? Hogy valaki mitől ijed meg, az attól is függ, hogy mit élt át. Lessing Náthánja traumatizált ember: miután átélte, hogy a családja odavész a tűzben egy pogromban; alig képes elhinni, hogy egy újabb tűz csak a lakóházát pusztította el, fogadott lányának nem esett baja.³⁰

Mikor érzékeny valaki, s mikor túloz? Kétes esetben egyik minősítés sem korrekt. Meg kell nézni a dolgot, s talán vitázni is kell róla. A vita megértéséhez viszont nem egészen haszontalan talán tisztázni a háttérét: a félelmet a testre való redukciótól. Mivel minden erőszakos tett magában hordozza a trauma lehetőségét (ami itt csak úgy értendő, hogy egy életre bevésődhet)³¹ és ezzel az esetleg örökre szóló lelki pusztítás mozzanatát (ahol a „lelki pusztítás” azt jelenti, hogy nagyfokú önkéntelenség, ingerlékenység, reflexszerűség válik az élet részévé, s így az erőszakos tett következményeként előállnak a fent említett redukciók), ezért

³⁰ Ld. Jan Philipp Reemtsma: „Nathan Schweigt”, in: uő: *Warum Hagen Jung-Ortlieb erschlug*, id. kiad. 78–94. o., itt: 85. o.

³¹ A bevésődés olyasvalami, amit az ember elszenved. Ebben az értelemben különböztetjük meg a „tapasztalattól”, melynél valamilyen esemény aktív elsajátításáról van szó. A sikeres traumaterápia rövid definíciója az lenne, hogy egy bevésődést tapasztalattá változtat.

a traumatizált ember minden erőszakos tettet úgy fog érzékelni, mint aminek van autotelikus mozzanata.

A trauma mint szélsőség felől következtethetünk az erőszak olyan átélésére is, amely nem jár traumatikus következményekkel. Az erőszak azért lehet mindig autotelikus az áldozat percepciójában, mert pusztítólag hathat, vagy mert elszenvedése szempontjából az erőszakformák közti különbségtételeknek primeren nincs szerepük. De ez nem jelenti azt, hogy egyáltalán semmilyen szerepük sem volna.

Az erőszak áldozatainak, egy bizonyos kultúrához tartozván, mindig van valamilyen előzetes tudásuk arról, hogy mi az erőszak, s milyen formákban és kontextusokban fordul elő. A szenvedés azonban – az egész személynek a szenvedésre való redukciója – olyan drámai bizonyulhat, hogy minden erőszakot autotelikusként érzékelnek.

Többek közt ez a körülmény kedvez az úgynevezett Stockholm-szindrómának (amikor az elrabolt ember lelkieg egyfajta szövetségre lép elrablójával).³² Az emberrelő perspektívájának, a történésre vonatkozó nézőpontjának és cél-eszköz-kalkulusának átvétele azt is lehetővé teszi, hogy az áldozat mintegy kívülről ugyanúgy kaptív erőszakként érzékelje az erőszakot, ahogyan fogvatartója is akként követi el. Itt összeütközik egyfelől az a vágy, hogy tagadja az erőszakos tett pusztító potenciálját, másfelől az a lelki késztetés, hogy autotelikusként érzékelje a tettet. Ez a lelki stratégia egyébként sohasem válik be.

Az erőszakot elszenvedő ember rémületét az erőszak elkövetőjének szeme diadalként tükrözi vissza. Az erőszakos tett mindig társadalmi pozicionálás is.

³² A további aspektusokhoz ld. Jan Philipp Reemtsma: *Im Keller*, Hamburg, 1997.

A megengedett erőszak zónáiban vannak nyertesek és vesztesek, s többnyire azt díjazták, ha valaki nyer, legyen a nyereség akár materiális, akár tekintélybeli. Ahol az erőszak szükséges, ott elkövetője a kötelességteljesítés nyereségét könnyelheti el, amihez, minthogy az ilyesmi általában némi kockázattal jár, hozzájön még a bátorság dicsősége. Aki ott követ el erőszakot, ahol az *nem megengedett*, az maga hoz törvényt a maga dolgában. Nem egyszerűen fájdalmat okoz áldozatának, hanem kihívja a kultúrát, amelyben él.

Aki lokatív vagy raptív erőszakot követ el, az rendszerint olyan hatalmi pozícióban van, amely azt is megengedné neki, hogy autotelikus erőszakot kövessen el

– akár tudja, akár csak homályosan érzi ezt ő maga, s akár tudja, akár csak homályosan érzi ezt áldozata. Tettes és áldozat hatalmi kettőst alkot, melyben az egyik oldal adott esetben lemond a totálisan pusztító túlhatalom diadaláról. Ellenáll a helyzetben rejlő kísértésnek, mondhatnánk. Nem mindenki áll ellen neki. Így változhat meg hirtelen a lokatív és a raptív erőszak jellege. A gyilkos, aki nem elégszik meg áldozata halálával, s akit emiatt Alexander Mitscherlich pszichológiai rejtélynek tart, ezen a ponton már rohamyszerűen kiéli azt a hatalmát, hogy azt tehet a másik testével, amit akar, és háromszáz lövéssel szó szerint szétszaggatja a testet; az erőszaktevő, aki a testet, amelyet azért használt, hogy orgazmusa legyen, s amelyet most meg akár ölni, hogy áldozatát mint tanút kiiktassa, ezen a ponton már elpusztítja a testet, még ha az eredeti ösztöncél egyáltalán nem ez volt is.

Ahogy az abszolút politikai hatalom demonstrálása abban nyilvánult meg, hogy birtokosa nemcsak megölethette, hanem ki is belezethette és közszemlére is tétethette az alattvalók testét,³³ s ahogy a politikai

³³ Ld. Michel Foucault: *Felügyelet és büntetés. A börtön története*, Gondolat, Budapest, 1990, 68. sk. o. (ford. Fázsy Anikó és Csűrös Klára).

hatalom modern korlátozása épp abban fejeződik ki ténylegesen és jelképesen egyaránt, hogy megszűnik az autotelikus erőszakhoz való joga,³⁴ úgy

az autotelikus erőszak gyakorlásának lehetőségében az egyénnek az az esélye rejlik, hogy abszolút hatalmat gyakorolhat: korlátlan hatalmat, melynek semmi más célja nincs, csak önmaga.

Ez a magyarázat az „értelmetlen kegyetlenség” immár egyáltalán nem oly titokzatos titkára, miként az öngyilkos merénylek látszólagos rejtélyére is. Az élet nem a javak legfőbbike, ezt a tapasztalat megtanítja,³⁵ az abszolút hatalom a ritka és becses javak egyike, ezt szintén tudjuk – azt pedig kénytelenek vagyunk pusztá tényként elfogadni, hogy az élet sokak számára nem túl nagy ár az abszolút hataloméért.

Fragmentálódások, az én pusztulása

Az előző fejezetben volt szó arról, hogy felidéződik valami, „ami korábban félelmet váltott ki” – ez az aspektus most bővíthető. Freud szerint az én kialakulása a saját test észleléséhez kötődik:

Az én elsősorban testi, nemcsak felület, hanem maga egy felület projekciója.³⁶

Freud a maga terminológiájának keretei között beszél arról a lelki instanciáról, amelyet „én”-nek nevez, de ez természetesen kapcsolódik ahhoz, amit hétköznapi nyelven

³⁴ Ld. Jan Philipp Reemtsma: *Folter im Rechtsstaat?*, Hamburg, 2005.

³⁵ Ld. Hans Magnus Enzensberger: *Schreckens Männer. Versuch über den radikalen Verlierer*, Frankfurt am Main, 2006, 18. o.

³⁶ Sigmund Freud: *Az őszvalami és az én*, Pantheon, Budapest, é. n. 30. o. (ford. Dr. Hollós István és Dr. Dukas Géza [a fordítást módosítottam – A ford.]).

„én”-nek hívunk, az „énnek lenni” érzéséhez, vagyis a különböző lelki és egyéb állapotokon átívelő azonosságához. Nem meglepő, hogy a meditatív elmerülés révén elérhető énfeladás (vagy inkább éndiffundálás) eszméjét szeretik a fájdalom iránti érzéketlenséggel demonstrálni – ugyanakkor a pszichotikusan széteső ember fájdalmát okoz magának azért, hogy megbizonyosodjon a testéről és énjéről. Már utaltam rá, hogy az én, illetve az érzés kialakulása a fájdalom megéléséhez kötődik, mert a test így tanulja meg a környező világtól való elválasztottságát (és fordítva, a legnagyobb kéj annak élménye lehet, hogy egy rövid időre megszűnnek a test és a személyiség határai). A testet érő erőszak mármost alkalmas arra, hogy súlyosan károsítsa az „énnek lenni” érzését – félelmetes homeopátia. Ez magyarázatra szorúl. Különféle, egymással összefüggő magyarázatmodellek kínálóznak. Az első az énképződés idézett freudi elméletéhez kapcsolódik, melyet a következőképpen lehet folytatni: az én kialakulása a lelki apparátus védekező folyamata, nemcsak „befelé”, ahogyan azt a klasszikus pszichoanalitikus elmélet tanítja (tehát a kockázatos és fenyegető ösztönigények kontrollálása céljából), hanem „kifelé” is. A hangsúlyos határmegélés révén kizárom a fájdalmat okozó és veszélyesként érzékelt külvilágot: én más vagyok. Az én érzésében olyan állandóságot érzékelek, amely túlmutat az újra és újra fellépő fájdalomérzeteken. Az elpusztíthatóság élményéhez önmagam robusztusságának megélése társul. Ez az érzés, hogy minden veszélyeztetettség dacára robusztus vagyok – nevezzük *ön-bizalomnak* –, törékeny, csalóka. Megmaradásához az kell, hogy a törékenység tudata ritkán jelentkezzen. Annyiban hasonló ez ahhoz, amit Freud a tudatelőtesnek nevez, hogy csak bizonyos körülmények között aktualizálódik tudatként. Az erőszak aktualizálja ezt a tudatot, és tönkreteszi a robusztusság érzését rövidebb-hosszabb időre, a szélsőséges erőszak némelyeknél egy életre. Ezzel viszont súlyosan károsodhat az „énnek lenni” érzése is. Az ember elveszíti a lelki szilárdság érzését, összetörik, romokban hever, énképződésének folyamata mintegy visszajára for-

dul. Újra az lesz, ami volt, s amittől meg akart szabadulni, középpont nélküli lény, védtelenül kitéve a külvilág csapásainak.

Egy második, kiegészítő megfontolás ahhoz kapcsolódhat, amit Jacques Lacan az úgynevezett „tükörstádium”-ról ír. Lacan gondolatmenete olyan kísérleteket vesz alapul, amelyek azt mutatják, hogy a gyermekek nagyon korán képesek felismerni magukat a tükörben:

ez az esemény hat hónapos kortól kezdve bekövetkezhet. Ismétlődése gyakran késztetett arra, hogy eltűnődjek a tükör előtti csecsemő megragadó látványán. Ez a csecsemő még nem tud járni, sőt felállni sem, emberi kéz, vagy láb, vagy mesterséges támasz tartja (amelyet mi, franciák „*trotte-bébé*”-nek nevezünk), de diadalmas erőfeszítéssel legyőzi a támasz akadályait, kissé előrehajló testtartást vesz fel, hogy visszahozhassa és így tekintetével rögzíthesse a kép egy-egy pillanatnyi aspektusát.³⁷

Lacan értelmezése szerint a „diadal” nem más, mint a tükörkép láttán anticipált lehetőség, hogy a gyermek képes megszabadulni a tehetetlenségtől és a veszélyeztetettségtől. A szubjektum számára a tükörkép – mint egyfajta délibáb – hatalmának érettségét vetíti előre.³⁸ Lacan tükörstádiummal kapcsolatos megfontolásai az imént leírtakhoz hasonló eredményre vezetnek, amikor megállapítja, hogy az én kialakulásának az álomban olyan szimbólumai vannak, mint az „elsáncolt erődítmény vagy stadion”.³⁹ Mármost ha valaki szélsőséges erőszak folytán drámai módon átélni kényszerül a csecsemő tehetetlenségét, melytől annak idején anticipáció útján megszabadulni igyekezett – és a testi valóság valamikor be is váltotta ezt az anticipációt –, akkor a testtel együtt a tükör is összetörik. A saját arc – a belső tükörben – nem pillantatható meg többé.

³⁷ Jacques Lacan: „A tükör-stádium mint az én funkciójának kialakítója, ahogyan ezt a pszichoanalitikus tapasztalat feltárja a számunkra”, *Thalassa*, 4 (1993); 2, 5–11. o., itt: 5. o. (ford. Erdélyi Ildikó és Füzesséry Éva).

³⁸ Id. i. m. 2. o.

³⁹ I. m. 4. o.

A kisgyerek nemcsak a tükörben ismeri meg önmaga szilárdságát, hanem az őt szerető emberek tekintetében is.⁴⁰ Tudjuk, hogy „anyuci kedvencei”, a szeretett, ajnázott, istenített gyerekek később meglepő mértékben képesek válságokat átvészelni. Így is érthetjük Goethe kijelentését, miszerint anyjától kapta „derűs természetét”. A kommunikáció hiánya már viszonylag rövid idő után is oda vezethet, hogy az ember nem biztos többé saját gondolatainak strukturáltsága és valósággal való egyezése felől; kiderül ez olyanok beszámolóiból, akikkel megtörtént ilyesmi.⁴¹ Szintén érzékeny csapást mér a belső robusztusság érzésére az, ha valaki hirtelen ki van téve egy olyan tekintetnek, amely már nem egyénnek, hanem csak testnek, eltakarítandó, fögságban tartandó, használandó vagy elpusztítandó testnek látja őt.

Hozzájön ehhez, hogy mi, a modernség gyermekei az erőszakot már nem integráltuk mindennapi tapasztalatunkba. Számunkra az erőszak olyasvalami, ami beüt, ami rendkívüli, amivel nem tudunk mit kezdeni. Aki olyan korban nő fel, amelyben az erőszak állandóan jelen van, azt vélhetőleg kevésbé is rázza meg az erőszak. Van természetesen az a szélsőséges erőszak, amely mindenkit összetör, mindenkit megfoszt esztétől és énjétől, de ezen innen különböző korokban alighanem különböző az érzékenységi szint. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a civilizáció folyamatának egyik célja egyre könnyebben traumatizálhatóvá tenni bennünket.

Végül a tehermentesítés, amelyet a modernség biztosít számunkra azzal, hogy nem köt valamilyen „egészhöz”, terhet is jelent: nincs magától értetődő társadalmi helyünk, és nincs belső helyünk sem, ahonnan definiálhatnánk társadalmi pozíciónkat. Ezt az egyén szintjén is érvényes differenciálódást talán csak az a meganyiszor megsértett, de mégis fennálló vagy eszményként

⁴⁰ Ld. D. W. Winnicott: „Die Spiegelfunktion von Mutter und Familie in der kindlichen Entwicklung”, in: uő: *Vom Spiel zur Kreativität*, Stuttgart, 1971, 128–135. o.; Mary Ayers: *Mother-Infant Attachment and Psychoanalysis. The Eyes of Shame*, New York, 2003, 63. skk. o.

⁴¹ Ld. Reemtsma: *Im Keller*.

normát és igazolást adó szabály tette egyáltalán elviselhetővé, hogy a testünk sérthetetlen – mindenesetre ez lehet a döntő kompenzáció. S ezért lehet különösen katasztrofális, ha az erőszak megfoszt ettől a kompenzációtól. Ez a gondolat kevésbé fog spekulatívnek tűnni, ha hozzávesszük a komplementumát: itt is figyelemreméltó homeopátia működik. Azért van lehetőségünk kivédeni a traumát – elkerülni, hogy legyőzzön –, mert ami ér, az sohasem mint „egészt” ér bennünket. Ha legyőz a trauma, tehát ha visszavettünk a társadalmi differenciálódás hiányának premodern állapotába és onnan a gyermeki, töredékes énelőttiségbe, akkor nem tudunk segíteni magunkon, s néha talán egy terápia segít. Ha a fájdalom nem jut el idáig, akkor később segíthet a társadalmi töredékeség (differenciálódás). Lehetnek rémálmaink, melyek kiugrasztanak az ágyból, jól ismert zajok ránk hozhatják a frászt, egy ügyetlen szó tejüvegként ékelődhet közénk és a világ közé – minthogy ismerjük a szerepeinket, nem kell azzal a meggyőződéssel játszaniuk őket, hogy azonosak volnánk velük.⁴² Aki könyvet ír egy erőszakos támadásról, az nem „kiírja a lelkéből” az átélteket, ahogy gondolni szokás, hanem mindenféle egyéni okokból ír; de – ha szerencséje van – valamikor beletalál az író szerepébe, egy író pedig izgalmas könyvet akar írni, melyet olyanok is szívesen olvasnak, akik számára a szerző sorsa teljesen közömbös.

Ahogy a modernség érzékennyé tesz bennünket az erőszakra, ugyanúgy lehetőséget is kínál, hogy töltegyük magunkat a traumán.

⁴² Ld. fent a „Krull a vonaton” című fejezetet.

Komplementumok

Aki úgy próbálja elkerülni a raptív erőszakot, hogy engedi megtörténni, az ennek ellenére elszenved, csak talán kevésbé fájdalmasan. Ilyen esetben sem arról van szó, hogy két ember élvezné a testiségre való kölcsönös redukciót, hanem az egyik testté teszi és mint testet használja a másikat. Aki egy rátámadni készülő embernek szabaddá teszi az utat a céljához, például átadja neki a pénztárcáját, kinyitja előtte az ajtót ahelyett, hogy eltorlaszolná, az szintén éppoly kevésbé kerül el a redukciót, mint az a rabszolga, aki anticipatorikusan teljesíti ura kívánságait – kiválóan ábrázolják ezt a Paul Newman alakította fegyenc önalávetésének jelenetei a *Bilincs és mosoly* című nagyszabású amerikai filmben.⁴³ Az ellenállás nélküli feladásban vagy beleegyezésben, a menekülésben, a saját testiség tehetetlen tulajdonságának leválasztásában az ember, aki nem akarja, hogy erőszakot kövessenek el vele szemben, átveszi a másik tekintetét, mely csak akadálynak vagy önállótlan eszköznek látja őt. Akadályként eltakarodik, hogy sértetlen maradjon. Eszközként funkcionálni igyekszik. A vágy tárgyaként felkínálja magát. Az autotelikusan erőszakos tett nem lehet enyhíteni ilyen módon. Az egyetlen kiút az, ha az erőszaktól fenyegetett ember nem éli meg, amit a testével csinálni akarnak, azaz ha megöli magát, mielőtt elpusztítanák a testét (gondoljunk bele, milyen szörnyű az a vallás, amely úgy próbálta elzárni ezt a kiutat, hogy a nevében kínhalálra ítélteteket, akik önmaguk megölésével kerültként volna el ezt, azzal fenyegette, hogy ha megteszik, akkor a halál utáni életben sokkal nagyobb kínokat kell elszenvedniük).⁴⁴

⁴³ *Cold Hand Luke*, amerikai film, 1967, rendező: Stuart Rosenberg, főszereplők: Paul Newman, George Kennedy és mások.

⁴⁴ Ld. Friedrich von Spee: *Cautio Criminalis oder Rechtliches Bedenken wegen der Hexenprozesse*, 6., bővített kiadás, München, 2000, 80. sk. o.

Mind a lokatív, mind raptív erőszakban megvan a potenciál az elkerülésre; az áldozat azt reméli, hogy ha engedelmeskedik, kevésbé lesz kénytelen elszenvedni az erőszakot. De mindkettőnek megvan a komplementuma is, melynek már nincs köze az elkerüléshez, és nincs köze az erőszakhoz sem.

Ez a komplementum a kényszermentes konszenzus lehetőségéből adódik.

Nem kell eltakarodnunk az útból, nem kell ijedten félreállnunk, nem kell kinyitnunk a páncélszekrényt, miközben pisztolyt szegeznek ránk – minden fenyegetés nélkül is csinálhatunk közös dolgokat. Lehetünk cinkosok, cimborák, társak, barátok – az önkéntes együttműködésre nem kell az elmaradt fenyegetés árnyékának vetülnie. Ha az együttműködés nem valósul meg, az egyáltalán nem azt jelenti, hogy egyébként ki lett volna kényszerítve. Ha két ember szeretkezik, az nem elmaradt nemi erőszak. Azért van értelme mégis „komplementum”-ról beszélni, mert olyan célokról van szó, amelyeket el lehet érni közösen vagy egymás ellenében, szimmetrikus (teljesen vagy legalábbis tendenciálisan szimmetrikus) konstellációkban vagy a hatalmi egyenlőtlenség helyzeteiben: elvégezni egy munkát; megvalósítani egy célt; szexelni – mindennek különböző változatait az emberek tehetik barátságban, szerelemben, ellenségekként vagy úgy, hogy az egyik kényszeríti a másikat. A másik teste és személye lehet a szövetségesem, de lehet az ellenségem is, pusztán tárgy. Hogy melyik a kettő közül, az olyasmí, ami segít meghatározni a társadalmi állapotot egészében és részleteiben. Az autotelikus erőszaknál nincs mód ilyen meghatározásra. Az autotelikus erőszaknak különleges a helyzete az erőszak más formáihoz képest:

Az autotelikus erőszaknak nincs erőszakmentes komplementuma.

A raptív és a lokatív erőszakra ez nem érvényes. Ezeknek az erőszakformáknak a komplementumai a minden kultúrára nézve mérvadó interperszonális kötőerők.

A raptív erőszak erőszakmentes komplementuma a közös nemi öröm.

Ez, még egyszer, nem pszichológiai kijelentés, nem is a szexuális erőszak kóroktanáról állít valamit; például hogy az követne el nemi erőszakot, aki túl kevés erőszakmentes szexualitást él át, vagy effélék. Csak annyit mondunk, megint tisztán fenomenológiaiilag, hogy egy bizonyos vonatkozásban ugyanaz történik, erőszakosan, illetve erőszakmentesen, ti. a testre való redukció. Ez *nem* azt jelenti, hogy ez volna a lényeg, és minden más mellékes, mert egy másik szempontból az erőszakosság kérdése a döntő. Itt egyedül a testi vonatkozás ténylegeségét hangsúlyozzuk, mely ugyanaz a két esetben. Beszélünk azonban „a testek összeolvadásá”-ról, s csakugyan óriási a távolság a közös nemi öröm megélése és a nemi erőszak között. Az előbbiben a testiségre való kölcsönös redukció során a testi határok elmosódnak, és megszűnik a principium individuationis uralma; az utóbbiban a testek, az erőszaktevő és a megerőszakolt, élesen el vannak választva, és a kéj ebből az elválasztottságból fakad. Ezzel együtt a szexualitás két komplementer oldaláról van szó.

A lokatív erőszak komplementuma a konszenzuális hatalomgyakorlás.

Ahogy a közös szexualitásban a testre való redukció nem alávetés vagy önálávetés, hanem kölcsönös és közös aktus, úgy itt a test „önkéntes” félreállása vagy eszközként való használata helyett szövetség köttetik egy cél közös elérésére.⁴⁵ Katonák dezertálnak, és átállnak koráb-

⁴⁵ Elgondolkodhatnánk ehhez kapcsolódóan azon, hogy bizonyos - *sit venia verbo* - perverzciók a komplementumokhoz

bi ellenségeikhez, hogy immár velük együtt harcoljanak, az őt kinyitja az ajtót, és részt kap a zsákmányból; a legyőzött átadja töltött fegyverét, és így az önálávetés gesztusát átváltoztatja a támogatás aktusává a közös ellenséggel szembeni harcban.⁴⁶ Az ellenségből testvér lesz, a pandúrból társ. Az elszenvedett erőszaknak és az általa és benne gyakorolt hatalmaskodásnak a közös hatalom és a közösség révén megnövekedett erő a komplementuma. Ebből először az következik, hogy

ha hatalom és erőszak összefüggéséről akarunk beszélni, akkor mindenekelőtt hatalomról és lokatív erőszakról kell beszélnünk.

A raptív erőszak is hatalmaskodás, célja azonban - ez köti össze az autotelikussal - végrehajtásában van.

Másodszor pedig magyarázatot kapunk arra, hogy a szociológiai elméletalkotás miért válik sajátosan tehetetlenné, amikor hatalom és erőszak viszonyával akar foglalkozni.

Az egyik téves álláspont szerint a hatalom „végső soron” azonos az erőszakkal, a másik szerint a két tűz és víz.

számítandók-e. A résztvevők közös célt követnek, de az erőszakos tett formája megmarad, némely esetben több is, mint a pusztító forma. Szadomazochista megállapodásoknál tudvalevőleg az a szabály, hogy egy bizonyos szó kimondásakor abba kell hagyni az aktust. Itt tulajdonképpen nem beszélhetünk „az erőszakos tett formájá”-ról, hiszen az erőszaknak az a lényege, hogy nincs konszenzuális mozzanat. A konszenzuális kannibalizmus esetében viszont aligha mondhatjuk (hacsak nem akarunk erőszakot tenni a nyelven), hogy nem követ el erőszakot az, aki megcsónkít, megöl és megeszik egy másik embert - még akkor sem, ha az áldozat előzőleg beleegyezett ebbe, és közben nem tiltakozik. Ezek olyan figyelemreméltó dolgok, amelyekkel szembeesülve a fogalmiságunk kapitulál, és a joggyakorlat is nehézségekbe ütközik. Nem megengedhető, hogy ilyesmi történjen, ugyanakkor a jogi besorolások valahogy nem működnek. Mitévők vagyunk? Szerencsére van az a szavunk, hogy „perverz”.

⁴⁶ Ilyen történetet fantáziál a „Stockholm-szindróma”.

A továbbiakban a hatalom és az (instrumentálisan értett⁴⁷ lokatív) erőszak viszonyát vizsgáljuk.

Hatalom – erőszak nélkül

Különös, írta Hannah Arendt kereken harminc évvel ezelőtt, hogy Georges Sorel „úgy hatvan évvel ezelőtt tett észrevétele”, amely szerint „az erőszak problémái még mindig nagyon homályosak”, továbbra is érvényes:

az erőszakot szinte sohasem tekintik önálló fenoménnek [...]; ám közelebről szemügyre véve a dolog lényegesen bonyolultabbnak bizonyul. Ha ugyanis megnézzük a hatalom jelenségéről szóló óriási irodalmat, hamar rájövünk, hogy az erőszakot azért nem vizsgálják, mert bal- és jobboldalon egyöntetűen úgy vélik, a hatalom és az erőszak ugyanaz, illetve az erőszak nem egyéb a hatalom legekleltársabb manifestációjánál.⁴⁸

Ez a felfogás még ma is népszerűnek látszik. Szemléltesse ezt két, találmányra kiválasztott szociológiai mű:

A hatalom és az uralom [...] az erőszak alkalmazásának lehetőségén nyugszik. Max Weber a következőképpen definiálta a hatalmat kategóriájában: „Minden olyan esetben *hatalomról* beszélünk, ha egy társadalmi kapcsolaton belül van rá esély, hogy valaki a saját akaratát az ellenszegülés ellenére is keresztülvigye, függetlenül attól, hogy min alapul ez az esély.”⁴⁹

⁴⁷ A bizonyos erőszakos tettek tisztán instrumentális felfogásával szemben fent megfogalmazott ellenvetések természetesen továbbra is érvényesek. Az erőszakos tettek sohasem pusztán instrumentálisak. Az viszont magától értetődően legitím eljárás, ha bizonyos elméleti összefüggésekben csak az instrumentális aspektusokat tárgyaljuk.

⁴⁸ Hannah Arendt: *Macht und Gewalt*, München, 1970, 36. o.

⁴⁹ Dieter Claessens: „Macht und Herrschaft; soziale Zwänge und Gewalt”, in: Hermann Korte-Bernhard Schäfers (szerk.): *Einführung in Hauptbegriffe der Soziologie*, Opladen, 2000, 159–170. o., itt: 161. o.

Vagy:

A szociológia mindmáig a Max Weber által korán megadott definícióhoz tartja magát, mely szerint a hatalom általános értelemben azt a társadalmi magatartást jelenti, amelyben bizonyos embereknek megvan az esélyük arra, hogy mások engedelmeskedjenek nekik [...]. Ha a hatalom arra való esélyként van definiálva, hogy valaki a saját akaratát az ellenszegülés ellenére is keresztülvigye, akkor ebből az következik, hogy a hatalom és a társadalmi egyenlőtlenség szorosan összefügg [...]. Általánosan érvényes, hogy a hatalom leghatékonyabb formája a másik megsemmisítésének képessége.⁵⁰ Képtelen

⁵⁰ Az állandóan hivatkozott hely Max Webernél nem olyan egyszerű, mint ahogy az idézőknél hangzik. Nála az idézett definíció után ez áll: „*Uralomról* beszélünk, ha van rá esély, hogy egy meghatározott tartalmú paráncsnak bizonyos, meghatározható személyek engedelmeskedni fognak.” Ezeket a definíciókat pedig az alábbi magyarázatok követik: „A »hatalom« szociológiai szempontból amorf fogalom. Mindenféle emberi kvalitás és mindenféle konstelláció elképzelhető, amely olyan helyzetbe hozhat valakit, hogy egy adott szituációban mindenáron keresztülviszi az akaratát. Ezért az »uralom« szociológiai fogalmának pontosabbnak kell lennie: az »uralom« szociológiai szempontból csakis azt jelentheti, hogy egy *parancs* várhatóan engedelmisséggel fog találkozni.” (Max Weber: *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai 1. Szociológiai kategóriáiban*, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1987, 77. o. [ford. Erdélyi Ágnes].) A magyarázatból kitűnik, hogy a definíció értelme sokkal kevésbé harcias, mint azt az idézők sugallják. A hatalom azért „amorf” szociológiai szempontból, mert nem vezethető vissza valamely más képességre. A hatalom azt jelenti, hogy emberek „ellenszegülés ellenére is” érvényesíteni tudják saját akaratukat. Ezt az „is”-t sok Weber-értelmező úgy fogja fel, mint ami arra a próbára utal, amelyet a hatalomnak ki kell állnia, hogy hatalom legyen. Weber azonban egészen más értelemben használja az „is”-t: azért, hogy teljessé tegye a jelzett kazuisztikát (ld. még ehhez Wolfgang Sofsky-Rainer Parin: *Figurationen sozialer Macht. Autorität – Stellvertretung – Koalition*, Frankfurt am Main, 1994, 10. o. 1. lábjegyzet). Hatalom nem csak ott van, ahol engedelmisséget lehet elérni (ott uralom van), hanem ott *is* van. A hatalom bármin alapulhat. Ha valaki szépen néz, és megkapja, amit akar, azt is „hatalom”-nak nevezzük. Nem muszáj tiltakozásba ütközni. Érthető, hogy Weber nem kívánt behatóbban foglalkozni a hatalom ilyen jelenségeivel. Ki kell azonban jelenteni, hogy akik Weber idézett mondataiból hatalom és erőszak megalapozó jellegű összefüggését akarják kiolvasni, azok összekeverik a hatalmat és az uralmat. Weber szerint uralma annak van, aminek elvész a hatalma. Meglehet, ahol parancsokkal

lévén arra, hogy ami igazságos, azt erőssé tegye, az ember az erőset nyilvánította igazságosnak." (Pascal). „Azok a szerződések, amelyek mögött nincs kard, nem egyebek üres szavaknál.” (Hobbes).⁵¹

Végül: „Mert az erőszak az állam alapja, és az állam az erőszak nélkül nem lehet.”

Valakinek azért van hatalma, mert hatalmában áll rákényszeríteni másokra a maga akaratát.⁵²

Az ilyen gondolkodás a hobbesi hagyományt követi. Hobbes megszállottja volt az erőszak témájának. Gondolkodása a körül a kérdés körül forgott, hogy hogyan lehet a társadalomban korlátozni az erőszakot. Válasza ismert: az erőszak monopolizálásával. Az erőszak állami monopolizálása az előfeltétele az állami hatalom érvényesítésének (állami hatalmon Hobbes mindig a monarchikus hatalmat érti). A hatalmat korlátozni mindig annyit jelent, mint korlátozni a monopolizált erőszakeszközök használatának lehetőségét.

Arendt úgy látta, hogy hatalom és erőszak viszonyának szinte *valamennyi* addigi elmélete a hobbesi hagyományt követi, és ezzel a tradícióval akart szakítani. Nem vette észre, hogy nincs annyira egyedül, hanem maga is egy hagyományt, igaz, jóval kisebb hatású hagyományt követ – Hume-ét. Hume írta ezeket a híres sorokat:

Akik filozófiai szemmel nézik az emberi dolgokat, mindig nagyon meglepődnek rajta, hogy a sokaság milyen könnyen engedi magát kormányozni a kevesek által, s hogy az emberek mennyire fenntartás nélkül vetik alá saját nézeteiket és szenvedélyeiket azokéinak, akik uralkodnak felettük.

Hume vonakodik az erőszakkal magyarázni ezt az állapotot:

találkozunk, ott adottnak vesszük a fenyegetés potenciálját is, és erőszakot gyanítunk a háttérben. De ez még nem mentesít attól, hogy közelebbről megvizsgáljuk a dolgot.

⁵¹ Urs Jaeggi: „Macht”, in: Harald Kerber–Arnold Schmieder (szerk.): *Handbuch Soziologie. Zur Theorie und Praxis sozialer Beziehungen*, Reinbek, 1991, 343–347. o., itt: 343. sk. o.

⁵² Sofsky–Parin: i. m. 9. o.

Amikor megvizsgáljuk, hogyan történik e csoda, azt tapasztaljuk, hogy az *erő* mindig a kormányzottak oldalán lévén, a kormányzók semmi másra nem támaszkodhatnak, csupán a vélekedésre. A kormányzat tehát egyedül a vélekedésen alapul, s ez a tétel a legdespotikusabb kormányokra és diktatúrákra éppúgy érvényes, mint a legszabadabbakra és legdemokratikusabbakra.⁵³

Hume „vélekedés”-ről (*opinion*) beszél – tehát „nézet”-ről, „meggyőződés”-ről is –, ha pedig a kormányzat ezen alapul, úgy a kormányzottaknak végeredményben bele kell egyezniük abba, hogy kormányozzák őket.⁵⁴

⁵³ David Hume: „A kormányzat alapelveiről”, in: uő: *Összes esszéi*, I. k., Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1992, 42–46. o., itt: 42. o. (ford. Takács Péter).

⁵⁴ Hogy itt empirikus vagy definíciós kérdésekről van-e szó, az természetesen a választott definíciótól függ. Ha meg akarunk tudni valamit hatalom és erőszak viszonyáról, akkor célszerű olyan definíciót alkotnunk a „hatalom”-ról, amellyel nem fosztjuk meg magunkat a lehetőségtől, hogy meglepetések érjenek. Aki szisztematikusan az erőszakra (az erőszakkal való aktuális vagy latens fenyegetéssel) alapoz minden hatalmi viszonyt, annak nem lesz egyszerű kezelnie azokat az eseteket, amelyeket ezzel a definícióval szemben ellentétdékként hoznak fel. Vagy azt kell hajtogatnia, hogy ezek „nem is hatalmi viszonyt példáznak”, vagy kénytelen lesz meglehetősen bonyolult, leginkább pszichológiai természetű kiegészítő feltételezésekbe bocsátkozni. Ilyen az, hogy egy hatalmi viszonyban a gyengébbik fél a maga cselekvésében anticipatorikus módon mindig végigfut mintegy a hatalmi viszonyban nem megfelelő cselekvés negatív következményeinek láncolatán, míg végül el nem jut az erőszakkal való fenyegetésig, s ezért eleve nem hagyja, hogy a helyzet idáig fajuljon. Vagy ilyen az, hogy a hatalmi viszonyban megfelelő magatartást az erőszakkal való fenyegetések révén tanuljuk meg, s emiatt a parancsokba, utasításokba belehalljuk az erőszakkal való fenyegetést, és úgy cselekszünk, mintha explicite megfenyegettek volna. Akár így van, akár nem, egy vizsgálódás kezdetén nincs helyük efféle messzire mutató feltételezéseknek.

Az ilyen definíciós szűkítések mögött az áll, hogy eleve túl kevés helyzetet vesznek számításba a hatalmi viszony szempontjából tipikusként. Anthony Giddens szerint „hiba olyan minőségként kezelni a hatalmat, mint amivel lényege szerint együtt jár a viszály, még ha a társadalmi élet legádázabb konfliktusai olykor joggal értelmezhetők is »hatalmi harcok«-ként” (Anthony Giddens: *Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung*, Frankfurt am Main–New York, 1998, 337. o.). Giddens nemcsak azt a feltevést bírálja, hogy hatalom és erőszak viszonya megalapozó

Arendt számára is a beleegyezés mozzanata a döntő. Őt azonban nem annyira kormányzók és kormányzottak viszonya foglalkoztatja, inkább a hatalmat megszerző és megtartó csoportok érdeklik. Nála a hatalom valamely csoport cselekvésre való képessége és készsége. Ennek a csoportnak a hatalmát korlátozza egy másik csoport – ha nincs a színen másik csoport, akkor az első csoportnak, még ha az számszerűen kicsi is, tartós lehet a hatalma: Emberek számszerűen kicsiny, de jól szervezett csoportja beláthatlanul hosszú ideig rendelkezhet nagy vagyonok és uralkodhat számtalan ember fölött.⁵⁵

De *hogyan* sikerül ez nekik? *Hogyan* tudják, Weberrel szólva, „tartóssá”⁵⁶ tenni hatalmi pozíciójukat? Például úgy, ez volna egy lehetséges válasz, hogy erőszakkal megakadályozzák olyan csoportok létrejöttét, amelyek potenciálisan konkurenciát jelenthetnek számukra. Arendt szerint azonban az erőszak csak tönkretetheti a hatalmat, a helyébe nem léphet.⁵⁷

A szóban forgó esetben ez elég is lehetne: a (potenciális) ellenhatalom tönkretétele biztosítja a fennálló hatalmat. Ám az ellenhatalom tönkretételének ez a lehetősége

jelleget volna, hanem általában azt a fajta megközelítést is, hogy csak (potenciális) konfliktushelyzeteket tekintenek a hatalmi viszonyok példának. Arendt-hez hasonlóan ő is elhatárolódik egy intellektuális hagyománytól: „Már Durkheim [...] felhívta a figyelmet arra, hogy a marxizmusban és a szocializmusban – ha ezeket valamivel általánosabban fogjuk fel – sok a közös ellenfelükkel [...], az utilitarista liberalizmussal. Ugyanúgy „kerülik a hatalmat”, és ugyanúgy inherens módon a konfliktushoz kötik. Marx szerint a hatalom az osztálykonfliktuson alapul, ezért a megelőlegzett jövőbeli társadalomra nézve nem jelent fenyegetést: e társadalom kialakulása során az osztályellentét is megszűnik. A liberálisok számára, akik kételkednek a társadalom ilyen forradalmi átszervezésének megvalósíthatóságában, a hatalom fenyegetése mindenütt jelen van.” (I. m. 314. o.)

⁵⁵ Hannah Arendt: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München, 1981, 194. o.

⁵⁶ Weber: i. m. 65. o.

⁵⁷ Arendt: *Vita activa*, 196. o.

önmagában még nem garantálja a hatalom megőrzését. A hatalom addig tart, amíg kívülről el nem pusztítják, s amíg a hatalmat gyakorló csoportnak megmarad a kohéziója. A csoport összetartásának megszűnésével a hatalom is eltűnik, mondja Arendt:

Ami emberek egy csoportját mint csoportot a közös cselekvés mindig tünékeny pillanatának elmúltá után összetartja, s amit ma szervezetnek nevezünk, az a hatalom, mely a maga részéről megint csak azáltal marad intakt, hogy a csoport nem oszlik fel.⁵⁸

Ez megfelel a definíciónak, s énniben logikailag helyes, de több nincs benne. A hatalmi viszonyok működéséről, vagyis a hatalmat birtoklók és a hatalomnak alárendeltek viszonyáról nem tudunk meg sokat. Ennek az az oka, hogy Arendtet – legalábbis a „hatalom” témájához kapcsolódó szisztematikus vizsgálódásai összefüggésében – *valójában* nem a hatalom megtartásának és gyakorlásának kérdése érdekli. Ami érdekli, az a hatalom, mondhatni, felvirágzásának pillanata, melyet lelkendezve így ír le:

Realizált hatalommal mindig akkor van dolgunk, amikor a szavak és a tettek szétválaszthatatlanul összefonódnak, amikor tehát a szavak nem üresek, a tettek pedig nem erőszakosan némák, amikor a szavakat nem arra használják, hogy elkedőzzenek szándékokat, hanem azért beszélnek, hogy leleplezzének valóságokat, s amikor a tettekkel nem erőszakot gyakorolni és pusztítani akarnak, hanem új vonatkozásokat létrehozni és megszilárdítani, és ezáltal új realitásokat teremteni.⁵⁹

⁵⁸ I. m. 195. o.

⁵⁹ I. m. 193. sk. o. „A mi történelmünkben”, írja Arendt kevéssel odébb, „talán semmi sem volt annyira ritka és rövid életű, mint a valódi bizalom a hatalom iránt; semmi sem tartotta magát erősebben, mint a platóni-keresztény bizalmatlanság a hatalomhoz tartozó ragyogás iránt [...]; végül az újkorban semmi sem érvényesült általánosabban, mint az a meggyőződés, hogy »a hatalom korrumpál«. Periklész beszéde, ahogyan Thuküdidész beszámol róla; mindegyik egyszeri: senki más nem bízott ily mélységesen abban, hogy az emberek képesek cselekvően megjeleníteni és cselekvőként az utókorra hagyományozni nagyságukat. [...] Bár Periklész szavai vélhetőleg összhangban voltak az athéniak legbensőbb meggyőződéseivel [...], utóbb mégis mindig, már az ókorban is azzal a szomorú retrospektív bizonyossággal olvasták őket, hogy a polisznak

Ez a szűk, a hatalom megszerzésének patetikus pillanata: a korlátozó (ráadásul vérontásmentes példaként operáló) megközelítés természetesen lehetetlenné teszi a hatalom társadalmi viszonyának elégséges elméleti leírását. Mégis van némi tanulsága: Felismerteti ugyanis, hogy még a hatalom megragadására irányuló legerőszakosabb próbálkozások sem minden mozzanatukban erőszakosak. A túlhatalmat gyakorlók és a hatalommal nem bírók nyers szembenállásánál differenciáltabb hatalmi viszony sohasem pusztán erőszakos viszony, és nem csak „végső soron” nem az. Ahol a kevésbé hatalmasok reményeket táplálnak, s ahol a hatalmasoknak el kell ismerniük engedelmességi és támogatási viszonyokat, ott mindig többről van szó erőszaknál – annnyival többről, hogy be kell látnunk, egyedül az erőszak alapján a hatalmi viszony nem konstituálódhatott volna így. Elég egy egyszerű gondolatkísérlet: a legnagyobb hatalmú ember, ha kizárólag erőszakos eszközökkel élhetné, csak addig tudná megőrizni a hatalmát, amíg ébren van. Úgy negyvennyolc óra múlva már szüksége van valakire, aki kész támogatni őt, méghozzá önként, nem erőszakkal kényszerítve. De még ha úgy képzeljük is el ezt a támogatót, mint aki meg van félemlítve, a legszélsőségesebb esetben is azt kell mondanunk róla, hogy nem látja a maga szabadságát, nem pedig azt, hogy valóban nem szabad.

ez a csúcspontja már a vég kezdete is volt egyben.” (I. m. 199. o.) Ha Periklész abszurd dicsőítésétől eltekintünk is – ez egyébként Karl Jaspersnél is megvan (ld. Hannah Arendt–Karl Jaspers: *Briefwechsel 1926–1969*, szerk. Lotte Köhler és Hans Saner, München, 1987, 502. o.) –, azt azért érdemes hozzáfűzni ehhez, hogy ami ott véget ért, az így egyáltalán el sem kezdődött; láthatjuk, mennyire idealizálni kell a történelmet annak érdekében, hogy egy definíció plauzibilitását ne veszélyeztesse a valósággal való ütközése. Meghökkenő (és kissé sajnálatos is), hogy Arendt, a realiztikus gúny mestere, milyen kevésbé figyelt a hatalom jelenségének ambivalenciáira, noha a hatalom korrumpáló voltát természetesen említi. Jellemző, hogy nála a *dünamisz* és a *potentia* a „hatalom” görög, illetve latin megfelelője – tehát nem a *kratosz*, nem az *arché* és nem a *potestas*, melyek a hatalom más-más aspektusait jelölik.

Ha ennél tovább követnénk Arendtet, akkor alkalmasint csak azt nevezhetnénk „hatalom”-nak, ami kimerül a szabad beleegyezés gesztusaiban: A megfélemlítés, a fenyegetés – akár mint aktuális, akár mint ami megelőlegez hatalmi alá- és fölérendeltséget – nem tartozna a hatalom megszerzéséhez. Ez elég abszurd. Hogy a hatalom megtartásához hozzátartozik a megfélemlítés és a fenyegetés, azt szinte fölösleges is külön említeni. De Arendtet valóban pont a hatalom megtartása nem érdekelte. Közömbös volt számára, jobban mondva, idegen.

Ha nem akarunk arra az abszurd konklúzióra jutni, hogy a hatalommegtartás nem hatalomgyakorlás, továbbá ha abban nem követjük Arendtet, hogy hatalom és erőszak koncepcionálisan egymást kizáró jelenségekként kezelendők, abban viszont igen, hogy mégiscsak lényegesnek tartjuk a hatalom megszerzésének ama patetikus szcenárióit, mert a hatalmat nem zéró összegű játékként értjük, melyben az egyik megnyeri, amit a másik elveszt; nos, akkor a weberi meghatározáshoz kapcsolódva az alábbi definíciót adhatjuk:

A hatalom az a képesség, amelynek birtokában valaki arra készíthet egy másik embert, hogy támogassa az ő cselekvési céljait – tekintet nélkül arra, min alapul ez a képesség.

Ez a „tekintet nélkül arra, min” közelebből így határozható meg:

A hatalomnak két aspektusa van: azon a képességen alapul, hogy valaki előnyhöz juttasson más embereket, illetve azon, hogy hátrányt okozzon más embereknek.

A továbbiakban alkalmazandó terminológiával:

A hatalom jutalmazó (gratifikációs) és szankciós hatalom.

hatalom jutalmazás a szankció

A hatalom mint szankciós hatalom

Niklas Luhmann a hatalommal kizárólag mint szankciós hatalommal foglalkozik. Ennek megfelelő tételeket tartalmazó elmélete ennyiben épp a fordítottja az Arendténak: alapjában véve csak *a hatalom megtartása* érdekli őt; ezért a hatalmi viszonyokat olyan helyzetekre korlátozza, amelyekben van „elkerülési alternatíva”. Ő sem ért egyet hatalom és erőszak koncepcionális társításával, sőt egyáltalán azzal a tétellel sem, hogy valakinek azért van hatalma, mert rá tudja kényszeríteni az akaratát másokra. Elveti

azt az elképzelést, amely szerint a hatalom nem más, mint hatások előidézése a lehetséges ellenállással szemben, úgyszólván kedvezőtlen körülmények között gyakorolt kauzalitás.⁶⁰

A hatalom kauzalitása az akarat semlegesítésében áll, nem feltétlenül az alávetett akaratának megtörésében. Az alávetettet is érinti, mégpedig éppen akkor, amikor az ugyanúgy akarna cselekedni, és rájön, hogy egyébként sem tehet mást.⁶¹

Luhmann szerint egy hatalmi viszonyban a hatalommal bíró és a hatalomnak alárendelt fél cselekvési lehetőségei egy alternatívára⁶² korlátozódnak, s kettejük preferenciái annyiban találkoznak, hogy (előreláthatólag) egy-

⁶⁰ Niklas Luhmann: *Macht*, második, javított kiadás, Stuttgart, 1988, 1. o.

⁶¹ I. m. 11. sk. o.

⁶² Tartom magam ahhoz a szóhasználatához, amely szerint az „alternatíva” két lehetőség fennállása. Nem örülök annak, hogy az „alternatíva”-t a gyakran üdítően konzervatív Luhmann is a „lehetőség” szinonimájaként használja (ld. például a következő idézetet).

aránt előnyben részesítik az egyik lehetőséget a másikkal szemben.

A hatalom előfeltételezi, hogy *mindkét* fél lát alternatívákat, melyek valóra válását szeretné *elkerülni*. [...] Ennek az előfeltételnek a függvényében elő lehet állítani mindkét oldal elkerülési alternatíváinak *hipotetikus kombinációját*.⁶³

Előállítható tehát az, amit szankcióval való fenyegetésnek nevezünk, ahol is a fenyegetés implikálja, hogy a fenyegető is inkább más úton választja, ha be kell váltania fenyegetését. Emellett hatalmi viszonyról csak ott beszélhetünk, ahol nem érvényes az, amit szülők szoktak mondani magukról, amikor megbüntetik gyerekeiket: hogy nekik jobban fáj, mint a gyerekeknek.

Hatalomgyakorlás csak akkor van, ha az érintetteknek a mindenkor elkerülési alternatívákhoz való viszonya *eltérő* szerkezetű, oly módon, hogy a hatalomnak alávetett fél a maga alternatíváját [...] *relatív* *jobban* szeretné elkerülni, mint a hatalom birtokosa, és ha az érintettek tisztában vannak ezzel az elkerülési alternatívákhoz való viszonyaik közti viszonytal is.⁶⁴

Ami Luhmann pozíciójában már a vizsgálódás jelen stádiumában is érdekes, az az, hogy a hatalmi viszony elemzéséhez nem kell arra vonatkozó hipotézisekhez folyamodni, hogy mit tettek volna emberek, ha nem azt tették volna, amit a hatalmi viszony alapján tettek.⁶⁵ Nem kell tehát folyamatosan valamilyen konfliktusnak lebegnie a szemünk előtt, melyet a hatalom gyakorlásával szabályoznak vagy készülnek szabályozni,⁶⁶ habár a hatalomgyakorlás luhmanni értelemben mindig *felfogható* konf-

⁶³ I. m. 22. o.

⁶⁴ Uo.

⁶⁵ Sofsky és Parin hatalomkonceptiója éppen ezen a feltételezésen alapul; ld. Sofsky-Parin: i. m. 9. o. Nekem az tűnik praktikusnak, ha nem élünk ilyen hipotézisekkel.

⁶⁶ Ld. i. m. 10. o.

likтусkerülésként is.⁶⁷ A hatalom mégis arra korlátozódik, hogy az érintettek az „x vagy szankció” cselekvési alternatívájával operálhatnak:

A szerelem, a pénz és az értékconszenzusra való rábeszélés nem specifikálhatók a hatalom eseteiként. [...] A kiinduló helyzet nagyon is alapulhat a hatalom birtokosának pozitív teljesítményein, például azon, hogy védelmet ígér, tanúbizonyságot tesz szerelméről, fizetséget ígér; de mindez csak akkor alakul át hatalommá, ha nem maga a kiinduló helyzet, hanem az abban foglaltak megvonása tétetik az alávetett ember magatartásától függővé.⁶⁸

A hatalom temporalitása

A hatalom Arendt számára a közös lelkesedésen alapuló befolyásszerzés, Luhmann számára szankciós potenciál. Mindketten figyelmen kívül hagynak azonban valami lényegeset, nevezetesen a hatalom temporalitásának mozzanatát.

A hatalomszerzés a hatalom megtartását és gyakorlását célozza; a hatalommegtartás olyan folytonossággépzés, amely ezt a célkitűzést permanenssé teszi.

Még hozzá a hatalomnak alárendeltekkel, vagy, olyan esetekben, amelyekben ez a szó megfelelőbb, alávetettekkel szemben: A hatalommegtartás mindig érthető permanens hatalomszerzésként is, a hatalomszerzés pedig a hatalommegtartás feltételeinek anticipációja is.⁶⁹

⁶⁷ „Potenciálisan valamennyi társadalmi rendszer konfliktus.” (Luhmann: i. m. 5. o.)

⁶⁸ I. m. 23. o.

⁶⁹ Gondoljunk bele, micsoda energiával igyekszik meggyőzni ennek ellenkezőjéről Shakespeare III. Richárdja az anyát, akinek a lányát el akarja venni.

A hatalmat kettős temporalitás alkotja: jelene és jövőjének anticipációja.

Erre a későbbiekben többször visszatérünk még. E helyt legyen elég annyit megjegyezni, hogy az alá-fölérendeltségi viszony sohasem egyedül azon alapul, ami ebben a pillanatban van, hanem azon is, ami a következő pillanatban lesz. Aki azt gondolja, hogy a következő pillanatban el fogja veszíteni fölérendelt pozícióját, az már el is veszítette. A megkínzott pedig, aki tudja, hogy a következő fájdalom már nem fogja elviselni, ezzel a tudással már a jelenlegi fájdalmat sem viseli el. Bármilyen legyen is a szituáció, rendszerint mindkét részről meglehetősen tisztán látják a következő pillanatot – vagyis a kétoldali cselekvési opciókat. A bizalom mindenekelett abban áll, hogy emberek cselekvésük révén kommunikatív módon kölcsönösen megerősítik egymást abban, hogy minden menjen tovább úgy, mint addig.

Jutalmazó hatalom, szankciós hatalom és erőszak

Ha egy csoport hatalomszerzésével megszakad ez a „tovább úgy, mint addig”, akkor a hatalom oldalán (még ha a potenciálisan ellenszegülőeknek szóló szankciós fenyegetés kapcsolódott is hozzá) megjelenik valamilyen ígéret, melynek természetesen nem muszáj teljesülnie: anyagi nyereség, biztonság, talán csak a *status quo* fennmaradása (persze *mutatis mutandis*: egy másik hatalmi konstellációban) – azoknak ígérnek efféléket, akik támogatón, vagy akár azoknak is, akik semlegesen viselkednek. A hatalom tehát, mint mondtuk, nemcsak szankciós, hanem jutalmazó (gratifikációs) hatalom is.

Ahogy Arendt azt hagyja figyelmen kívül, hogy a hatalom szankciós potenciál nélkül nem biztosítható tartósan, úgy Luhmann azt, hogy a hatalom jutalmazó

*A hatalom csak akkor van tartósan megalapozva,
ha egyszerre jelenti a jutalmazásra és a szankció-
ra való képességet.*

The following information is provided for the purpose of providing information to the public regarding the activities of the Department of the Interior, Bureau of Land Management, in the area of the proposed project. The information is provided for the purpose of providing information to the public regarding the activities of the Department of the Interior, Bureau of Land Management, in the area of the proposed project.

175

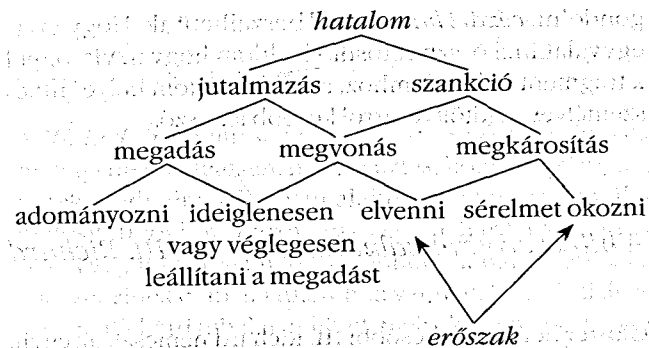
válík azonban az ilyen cselekvés korlátozottsága: az a hatalombirtokos, aki csak szankciókat ismer, kénytelen lesz mégis jutalmazásokkal magához kötni azokat, akiken keresztül a kényszerítést és a fenyegetést gyakorolja – aki pedig időleges jutalmazásokat osztogat, az hosszabb távon nem fog szankciós hatalom nélkül boldogulni, mert egyedül ezzel teheti világossá, hogy a jutalmazás valóban csak időleges volt.

Ezek a megfontolások a séma szubsztancialisztikus félreértésének is elejét vehetik. *A hatalom természetesen nem olyan erőforrás*, amelyet mint valami készletet lehet megőrizni és bizonyos helyzetekben kiaknázni. A hatalom mindig személyes viszony (a hatalom elismerésének mozzanatát később fogom vizsgálni), de *gyakran olyan tulajdonnak érzékelik, amellyel valaki rendelkezik*, s amelyet tetszése szerint használhat. A sémából kitűnik, hogy a hatalom birtokosának milyen cselekvési lehetőségei vannak – milyen keretek között és milyen variációkban – a hatalomnak alárendeltekkel szemben, s milyen helyzeteket kell sikeresen kezelnie ahhoz, hogy megszerezze és megtartsa a hatalmat.

Itt adódik végül a kérdés, hogy hol van az erőszak helye ebben a szerkezetben. A válasz egyszerű: a bántalmazás hatalma a hatalom erőszakos oldala, és az erőszakra szükség is van akkor, ha a hatalom valaminek az elvételét célozza.

A hatalom nem az erőszakon alapul. A hatalom kiépíthető erőszakkal vagy erőszak nélkül. A hatalom rövid távon érvényesíthető akár erőszak nélkül, akár egyedül erőszakkal, hosszú távon azonban csakis úgy, ha nem egyedül erőszakkal érvényesíthető, de hozzátartozik az erőszak gyakorlásának képessége.

A séma tehát megmutatja, hogy a hatalom nem redukálható az erőszakra, ugyanakkor a szerkezet, ha úgy tetszik, „szankciós terheltségében” megmutatja azt is, hogy az erőszak mégiscsak olyasvalami, ami hamar előkerül, ha hatalomról van szó. Vagy akkor, ha kérdéses a hatalmi viszonyok stabilitása. Mert van valami, ami a bántalmazásra és az elvételre (vagyon, szabadság elvételére) való hatalmat kitünteti a hatalomgyakorlás többi lehetőségével szemben: ez óvja az egész szerkezetet. Ez az az eszköz, amellyel le lehet verni „a viszonyok elleni lázadást”, vagy már előre demonstrálni lehet hiábavalóságát. Valószínűleg ez a körülmény a fő oka annak a téves következtetésnek, hogy a hatalom „végső soron” mégiscsak (potenciális) erőszak. Aki így következtet, az nem látja a minden működő hatalmi viszonyban meglévő konszenzuális elemet.



A séma megmutatja, hogy a hatalom nem redukálható az erőszakra, ugyanakkor a szerkezet, ha úgy tetszik, „szankciós terheltségében” megmutatja azt is, hogy az erőszak mégiscsak olyasvalami, ami hamar előkerül, ha hatalomról van szó. Vagy akkor, ha kérdéses a hatalmi viszonyok stabilitása. Mert van valami, ami a bántalmazásra és az elvételre (vagyon, szabadság elvételére) való hatalmat kitünteti a hatalomgyakorlás többi lehetőségével szemben: ez óvja az egész szerkezetet. Ez az az eszköz, amellyel le lehet verni „a viszonyok elleni lázadást”, vagy már előre demonstrálni lehet hiábavalóságát. Valószínűleg ez a körülmény a fő oka annak a téves következtetésnek, hogy a hatalom „végső soron” mégiscsak (potenciális) erőszak. Aki így következtet, az nem látja a minden működő hatalmi viszonyban meglévő konszenzuális elemet.

A séma nem egy olyan személyes hatalmi pozíció leírására szolgál, amelyben a csúcson a „hatalom” absztraktuma helyett valaki hatalommal bírót kellene elgondolni. De miután az imént azt mondtuk, hogy a séma annyiban ábrázolja a hatalmi viszonyok „struktúráját”, amennyiben megjeleníti a helyzeteket, amelyekkel valakinek a hatalom megszerzése és megtartása érdekében meg kell birkóznia, ezért „a hatalom helyét” mégis elgondolhatjuk úgy, mint amit egy személy foglal el. Ilyen esetben, melyben nem egy vállalkozóra, nem is egy miniszterelnökre, hanem – akár negatív, akár pozitív értelemben – egy Caligulára vagy egy Traianusra kell

gondolni, *cézári hatalomról* beszélhetünk. Hogy ez az egyvalakinél összpontosuló hatalom hogyan viszonyul a fragmentált hatalomhoz, ahol „a hatalom helye” nincs személyesen kitöltve, arról később lesz szó.

A hibás erőszakkalkulus, avagy a III. Richárd

Gloster hercege, a későbbi III. Richárd nemcsak az egyik leggátlástalanabb Shakespeare királyi gyilkosai között, hanem olyasvalaki is, aki különösen ügyel a legitimitásra. Gyilkossági terveit csupa ilyen megfontolás alapján szövi: dinasztíát kell építeni, gondoskodni kell az örökösödésről, ki kell iktatni a szabályrendszerek által legitimált riválisokat, instrumentalizálni kell a parlamentet és az egyházat a hatalom megragadása céljából. Ezért játszik a gyilkolás mellett oly nagy szerepet az is, hogy feleséget akar szerezni magának. Richárd nagy csábító – erotikus és más értelemben is. Leszámítva azt az egyetlen jelenetet, amelyben királyhoz igencsak méltatlanul egy csatlósna hízeleg, mesterien ért a legitimációs retorikához, még azokhoz a retorikai fogásokhoz is, amelyekkel valakinek, akinek ártott, be tudja adni, hogy ez volt a legjobb, ami történhetett vele. Az egyik híres színben az általa meggyilkolt király holtteste fölött feleségül kéri a király ugyancsak általa meggyilkolt fiának özvegyét – és sikerrel jár. De a IV. felvonás még ezt is felülmúlja. Richárd itt attól az Erzsébettől kéri meg a lánya kezét, akinek korábban megölette két fiát. És újfent sikerrel jár. Ez a jelenet azért hatásosabb még az előzőnél is, mert látni engedni a mechanizmusokat, amelyekkel gyilkos rezsimek képesek visszanyerni a normalitást, az amnesztiát és az amnéziát.

RICHÁRD

Te légy hát szerelmem ügyvédje nála:

Azt mondd, mi leszek, ne azt, ami voltam;

Ne, amit érek, amit fogok érní; *Legfőbb érved legyen mindig a kell.*
S a konok dacot hadd felejsük el.⁷⁰

A III. Richárd nemcsak a sikeres erőszakos cselekvést mutatja be tökéletesen, hanem azt is, hogy az erőszakos tettek eredményei hogyan alakulnak át intézményileg biztosított jogkövetkezményekké. Richárd azonban elbukik végül – vajon miért? Azt gondolhatnák, azért, mert ellenségeinek csapatai túlerőben vannak. Előfordul ilyen is. Ám Richárd hibáit is ejtett, melyek ellenségeit erősítették, s ezeket a hibákat Shakespeare ugyanolyan aprólékosan elemzi, mint a sikeres manővereket. Mondjuk ki szárazon: Richárd nem képes az *establishment* valamely pártját a maga oldalára állítani, csak egyéneket tud megnyerni magának, esetről esetre. Parvenü marad, hiába tesz szert legitimitásra gyilkosság és házasság révén. Ahhoz sem elég ügyes, hogy a személyes függőségeken túl másféléket is kiépítsen – röviden, bandavezér stabil banda nélkül, és nagyon messze van attól, hogy a banda maradékából kormányzóképes elitet tudjon csinálni. Legfőképpen azzal nincs tisztában, hogy mikor kell nagyvonalúnak lenni – vagy akár csak megadni, amit ígért. Nem tudja, hogy a hatalmi pozíció megtartásához nélkülözhetetlenek a jutalmazások.

Richárd az erőszakra van fixálva. Tudja, hogy pozíciója még nincs biztosítva, de a helyzetnek csak azokat az aspektusait látja, amelyek erőszakkal kezelhetők. Már ő a király, csakhogy még él két gyermek, akik valamikor majd legitimebb igényt jelenthetnek be a trónra: Igaz, be vannak zárva a Towerba, de amíg élnek, addig Richárd pusztán trónbitorló. Meg akarja öletni őket, s legjobb emberéhez, Buckinghamhez fordul, aki addig hathatósan segítette őt felemelkedésében. Arra számít, hogy csak intenie kell, és Buckingham megszervezi a gyilkosságot. Ám hirtelen megváltozik valami. Buckingham nem akar arról beszélni, hogy mi legyen a Towerba zárt gyerekekkel, ehelyett a korábban beígért jutalmat kezdi követelni,

⁷⁰ Shakespeare: „III. Richárd”, IV. felvonás, 4. szín, id. kiad. 1063. o.

mire Richárd süketnek tette magát. Elveszíti egy cinkosát, mért elmulasztotta vazallusává tenni.

RICHÁRD

Álljatok oldalt, Buckingham öcsém!

BUCKINGHAM

Kegyes uralkodóm!

RICHÁRD

Kezet! *(A trónra hág.)*

Richárd király támogatásod

S tanácsod által ül ily magasan.

De egy napig viseljük ezt a fényt,

Vagy hosszan tart s örülhetünk neki?

BUCKINGHAM

Éljen soká s örökké tartson el!

RICHÁRD

Ó, Buckingham, most próbaköl leszek,

Hogy társam, valódi arany vagy-e.

Kis Edwárd él: mit gondolok, találd el.

BUCKINGHAM

Mondd tovább, szeretett uram.

RICHÁRD

Nos hát, király szeretnék lenni, érts meg.

BUCKINGHAM

Hisz az vagy, háromszor híres uram.

RICHÁRD

Én és király? Hisz életben van Edwárd.

BUCKINGHAM

Igaz, nagyúr.

RICHÁRD

Keserű logika,

Hogy Edwárd egyre él. „Igaz, nagyúr.”

Öcsém, nem szoktál ilyen lanya lenni.

Beszéljek nyíltan? Haljon meg a fattyú,

És sürgős kivittelt óhajtának.

Mit szólsz hozzá? csak gyorsan, röviden!

BUCKINGHAM

Felséged azt teszi, amit akar.

RICHÁRD

Jégcsap vagy, kedvességed megfagyott:

Szólj - hozzájárulsz, hogy meghaljanak?

BUCKINGHAM

Adj lélegzetnyi szünetet, nagyúr,

Mielőtt e kérdésben döntenék:

Ha határoztam, rögtön értesítlek. *(EL.)*⁷¹

Richárd ekkor másvalakihez, egy Tyrrell nevű lecsúszott nemeshez fordul. Az vállalja a gyilkosságot, de mielőtt végrehajthatná, visszatér Buckingham:

BUCKINGHAM

Uram, közben már meghánytam-vetettem

A kérdést, melyet belém merítettél.⁷²

Nem mondja ki nyíltan, hogy kész a gyilkosságra, nemet sem mond, de érzékelteti, hogy tárgyalhatnak. Richárdot viszont, miután megállapodott Tyrrell-lel, már nem érdekli a dolog:

RICHÁRD:

Jó, hagyjuk ezt.

Buckingham ekkor benyújtja számlát, követeli az ígért jutalmat addigi piszkos szolgálataiért. Richárd nem lerázza őt, hanem úgy tesz, mintha nem is hallaná, és elkezd magában beszélni:

BUCKINGHAM:

Felséged mit felel jogos szavamra?

RICHÁRD:

Emlékszem, Hatodik Henrik király

jósolta meg [...].

BUCKINGHAM:

Uram!

RICHÁRD:

Még jó, hogy a jós nem jósolta meg

Nekem, ki ott álltam, hogy megölöm.

BUCKINGHAM:

Uram, a grófságot ígérted. [...]

RICHÁRD:

Hány óra hát?⁷³

- és így tovább. Buckingham felfogja, mi változott: az igények terén már nem a feudalizmus, hanem a gengszter-

⁷¹ I. m. IV. felvonás, 2. szín, 1041. sk. o.

⁷² I. m. IV. felvonás, 2. szín, 1044. o.

⁷³ I. m. IV. felvonás, 2. szín, 1045. o.

mi... yai érvényesek. Így viszont nagyon rizikós
szén Richárdnak – „Jó, hagyjuk ezt” – nincs
éje rá. Egy gengszterbandában életveszélyes
é válni. Buckingham úgy dönt, átáll Richárd el-
ez, amíg még a nyakán van a feje.

RICHÁRD

[A]z osztó kedv ma bennem leapadt.

BUCKINGHAM

Jó, akkor dönts el, adsz-e vagy nem adsz.

RICHÁRD

Untatsz. Mondom, ma vékony ez a kedv.

Richárd és kísérete el.

BUCKINGHAM

Hát így vagyunk? Jó szolgálatot

Így fizeti? Ezért tettem királlyá?

Jobb Hastingsre gondolni, s futni nyomban

Brecknockba, míg fejem a nyakamon van. (El.)⁷⁴

Richárd *ex negativo* gondoskodik hatalmának intézményi biztosításáról: elteszi láb alól azokat, akik veszélyesek lehetnek számára, míg végül ahhoz az emberhez hasonlít, aki lebontja a háza tetejét, nehogy kigyulladjon. Aztán magára marad egy bérgyilkossal, akivel ő, Anglia új királya bizalmaskodni kénytelen, mintha valami kikötői lebujban volnának. Ez a jelenet tartalmazhatja a tanácsot, amelyet Shakespeare a hatalom elemzőjeként a politikai elitnek címez: a hatalom *kivívható* erőszakkal, de téved, aki azt hiszi, hogy egyedül erőszakkal vívta ki, mert szüksége volt arra, hogy mások önként támogassák vagy legalábbis megtűrjék őt. Megtartani pedig végképp nem lehet a hatalmi pozíciót pusztán erőszakkal. Ez a körülmény főként azokban tudatosul, akik előzőleg segítettek, akár bűntársként is, a hatalom új birtokosát. Lojálisak voltak, s most várják a jutalmat e lojalitásukért és azért, hogy az tartós legyen. A hatalmi politika személyi politika, a személyi politika pedig a lojalitások politikája. Buckingham tudja ezt, Richárd viszont mintha nem tud-

⁷⁴ I. m. IV. felvonás, 2. szín, 1046. o.

ná. Ezért adná végül oda a királyságát egy lóért, hogy elmenekülhessen – de már ló sincs.

A konszenzus mint a temporalitás függvénye

Phänomene der Macht (A hatalom jelenségei) című könyvében Heinrich Popitz leírja, hogy egy hajón az újonnan felszálló utasok egy csoportjának hogyan sikerül kisajátítania a fedélzeten lévő székeket, amelyekből nincs annyi, hogy mindenkinek jusson, s amelyeken előzőleg véletlenszerűen osztottak meg az utasok: A példa – ezt csak mellékesen jegyezzük meg – az erőszak nélküli hatalomszerzésről szól; a székekre pályázó új utasok kisebbségben vannak a régiekhez képest, s bár agresszívek, sőt egyszer-kétszer erőszakkal is fenyegetik a többi-eket, nem emiatt sikeresek a hatalomszerzésben. Popitz kettős magyarázatot ad. Először, a csoport jobb a szervezésben: tervszerűen és összehangoltan cselekszik, míg az utasok másik része nem alkot csoportot, hanem egyének diffúz sokasága marad. A második mozzanat „a kölcsönös legitimációs elismerés”. A csoport egyes tagjai nemcsak maguknak sajátítanak ki székeket, hanem arra is vigyáznak, hogy a többiekét se vehesse el senki kívülálló. Mihelyt valaki ezzel próbálkozik, közösen és felháborodottan reagálnak. Mint valami morálisan konnotált igényt, úgy demonstrálják, hogy a székek őket illetik meg. Popitz kifejezetten „abszurd”-nak nevezi „az új csoport önérvényesítő képességét”, és ezt írja vele kapcsolatban:

Valamely rend, különösen egy uralmi rend a Max Weber-i értelemben akkor éri el a legitimitáservényt, ha „önmagában kötelezőként” ismerik el; ez az alapvető elismerés a pusztá meg szokáson és opportunításon túl további indítékot teremt a rendhez igazodó magatartásra. [...] Ezt a legitimitációt mármint Weber mindig egy társadalmi függőlegesben látja úgyszólván: lentről felfelé, illetve fentről lefelé irányú viszonyként. Az uralkodók legitimitásigényt támasztanak lefelé, az uraltak legitimitáshitet címeznek felfelé. Ha kialakult

legitimitásstruktúrákat kell bemutatni, akkor ez értelmes egyszerűsítés. Félrevezető lehet azonban akkor, ha a legitimitásszabályozás keletkezését, e folyamat első felismerhető nyomait fürkesszük. A mi hajónkon fokozatosan alakult ki egy új rend, mely egy meghatározott csoportot privilegizált. Kinek a számára volt először legitim ez az új rend, hogyan alakult ki itt legitimitáservény? A válasz éppoly egyszerű, mint a kérdés. Az új rendet maguk a privilegizáltak találták először legitimnek.

De, és ez a döntő, nem „a székhez való jogot” illető egyéni elképzelések pusztá összeadódásával. Hanem:

Az elismerés a privilegizáltak közti *cserefolyamatban*, a kölcsönösség *élve* alapján ment végbe. [...] Ahogyan evidens érdekből segítettek egymást igényeik megvédésében, úgy kölcsönösen segítettek egymást meggyőzően jó lelkiismeretük kialakításában is: nemcsak a saját igényemet ismerem el, hanem azét a másikat is, aki az enyémet elismeri. – Elismerem a másikat, ezért igazságom van; a másik elismer engem, ezért igazsága van. – A másik ugyanúgy elismer engem, ahogyan én elismerem őt; én pedig ugyanúgy elismerem őt, ahogyan ő elismer engem, ezért igényeinket megalapozottá teszi a mi igazságunk.⁷⁵

Hogyan lesz azonban mások feletti hatalom abból, hogy egy csoport tagjai (abszurd módon) kölcsönösen morális töltetet adnak magatartásuknak? Popitz okfejtése itt kisé homályossá válik. Ugyanezzel nem tudott mit kezdeni Arendt sem: csak arra figyelt, hogy a csoporttagok képesek lelkesíteni egymást, arra viszont nem, hogy a kívülállók hogyan és miért éreznek kényszerítést a csoport diktatúrájának követésére. Popitz „az egyetértés szuggesztív ereje”-ről beszél:

Az az erős meggyőződés, hogy valami jogos és helyes, tudvalevőleg amúgy is szörnyen ragályos.⁷⁶

Rá kellene kérdezni azonban, hogy ez a ragály pontosan hogyan terjed.

⁷⁵ Heinrich Popitz: *Phänomene der Macht*, Tübingen, 1992, 197. sk. o.

⁷⁶ I. m. 199. o.

A csoport kölcsönös belső legitimitációja nem magyarázható a weberi legitimitációs modellel, hanem csak legitimitásigény és legitimitáshit komplementer viszonyának anticipatorikus szimulálásával. A csoport úgy tesz, mintha már megvolna legitimitásigény és legitimitáshit komplementer viszonya. A hatalommal bírók anticipációjának megfelel egy komplementer anticipáció a hatalomnak alárendeltek részéről. Túlságosan racionalisztikus volna ugyanakkor azt feltételezni, hogy az utóbbiak mérlegelni kezdik, milyen esélyeik lehetnek az előbbiek hatalomra kerülésével, s ebből következően *in statu nascendi* berendezkednek az új helyzetben. Az anticipáció alighanem inkább egy olyan jövőbeli rend képét vetíti előre, amely, ha az egyén előreláthatólag kevésbé privilegizált lesz is benne, mégis nagyobb biztonságot és kiszámíthatóságot tartogat, mint a bármiféle ellenállás következtében legalábbis ideiglenesen fellépő rendetlen állapot, s mindenképpen jobb pozíciót ígér a hatalommal szemben, mint egy esetleges sikertelen lázadás.

Emlékszünk Hume tételére, amely szerint a hatalom azon alapul, hogy a többség beleegyezik a kisebbség hatalmi státuszába. Ennek a beleegyezésnek különféle okai lehetnek, de a privilégiumokra vonatkozó számításon túl legfőképpen arra vezethető vissza, amit Popitz „rendbiztonság”-nak nevez.

Rendbiztonságban akkor vannak az érintettek, ha biztosan tudják, mit szabad és kell tenniük nekik és másoknak; ha mindnyájukban kialakulhat a bizonyosság, hogy a többiek viselkedése alapvetően tényleg meg is felel annak, amit elvárnak tőlük; ha számolhatnak azazal, hogy a kihágások rendszerint büntetést vonnak maguk után; ha előre tudhatják, mit kell tenniük az előnyök és az elismerés érdekében. Egyszóval, tudniuk kell, hányadán állnak.⁷⁷

Ez a biztonság a hatalomnak alárendelteket s köztük még a drasztikusan alulprivilegizáltakat is a fennálló rendhez köti – és vélhetőleg a rend anticipációja a legerősebb motiváció az alávetettségbe való beleegyezésre. Valaki más

⁷⁷ I. m. 223. o.

hatalomra kerülésének elfogadása nem jelent mindig alávetettséget, de a szélsőséges eset megvilágító erejű. Az, hogy az alávetett, illetve magát alávető ember rendet anticipál, nem azonos az elkerülhetetlenbe való beletörődéssel. Ő maga is segít előidézni azt, ami aztán később elkerülhetetlennek látszik (sokszor pontosan az a döntő, ahogyan cselekszik vagy épp nem cselekszik). A hatalomhoz való viszonya az önálvetés aktusában a partnerséghez közelít. Nem egyszerűen elvisel, hanem *bizalmat adományoz*.

Fordítva *meg is vonhatja a bizalmat*. Ez áll rézsímek hatalmának hirtelen meggyengülése mögött: a vélelemmel, hogy a rézsim képtelen tovább fenntartani a rendet, eltűnik vagy döntő mértékben csökken a lehetséges elnyomástól való félelem. Az itt lejátszódó folyamat épp a fordítottja a kölcsönös legitimációs elismerésen alapuló hatalomszerzésnek és annak, ahogy ez a belső legitimáció „kisugárzik” a hatalomnak alárendeltekre. Ha egy katonai junta kudarcot vall a maga területén, a háborúban (ez történt például Görögországban és Argentínában), azal megrendül a tekintélye, s emiatt elveszíti önbizalmát és a hatalom megtartásához szükséges agresszivitást. Itt is egy anticipációs folyamat megy végbe, nevezetesen, hogy megszűnhet a hatalomnak alávetettek bizalma mint hatalmi tényező.

A lázadó egyetemistának, aki megzavar egy előadást, nincs más hatalmi eszköze azon az anticipáción kívül, hogy a hallgatóknak a docens tekintélyébe vetett bizalma össze fog omlani, ha az első rendreutasítás után folytatja az akcióját. Az elbizonytalanodott docens felteheti magának a kérdést, hogy azok a többségben lévő hallgatók, akik ugyanúgy dühösek a rendzavarás miatt, mint ő, miért nem rakják ki társukat az ajtó elé. Kérdése nem szociológiai jellegű. Hatalma nem a közös előadóterem hatalmából van levezetve, hanem ő maga része az egyetemi apparátusnak, melynek gondoskodnia kell a rendről. Ha ez látványosan nem sikerül, akkor oda a bizalom és vele a hatalom. A hallgatók nem csatlakoznak a rebellishez (vagy legalábbis ez az eset a kivétel: ekkor kerül sor

az Arendt által idealizáltan leírt hatalomszerzésre), de „megnézik, hol maradnak”. Hogy kirakják a rendbontót, ahhoz vállalniuk kellene az erőfeszítést, hogy maguk alkossanak csoportot és tegyenek szert ekként hatalomra – amivel furcsamód nem csak szimbolikusan fosztanak meg hatalmától a docent (még ha csak egy pillanatra is). A rendről való gondoskodás feladata azonban nem lehet vonzó annak, aki mindenekelőtt egy valamit akar: rendbiztonságot. Az új hatalmi pozíció bizalmat kelt, a régi már nem. Az önálló cselekvés sokkal nagyobb bizonytalanságot eredményezne a jövőt illetően, mint az önálvetés.

Ne tévesszük össze ezt az autoriter állam vagy az erős ember utáni vággyal, noha a szükséglet természetesen ilyen formát is ölthet. A rend, hogy még egyszer Popitzot idézzük, elvárásbiztonságot jelent, azt, hogy az ember tudja, „hányadán áll”. A rendbiztonság azt jelenti, hogy a világ milyenségére vonatkozó elképzelésem nem különbözik nagyon azokétól, akikkel együtt élek ebben a világban. A rendbiztonság szükségletének feladása olyan lelki teljesítmény, amely csak ritkán fordul elő, még ha kizárni nem lehet is. Ezt teszi a desperado, de ezt teszi az is, aki egy üldözöttet bűjtat, és ezzel igen-csak kockázatos kettős életet él, melyről nem tudja, mikor lesz vége. Mindketten elhagyják a rendbiztonság területét, s közben nem remélhetik, hogy cselekedeteikkel előállítanak egy új, biztonságos rendet. Különbözik ettől a forradalmár helyzete, hiszen neki az új rend a fontos, amelyet elő akar állítani, és a forradalmi csoporton belül már anticipál is. Ezért amikor forradalmi csoportokon belül elnyomó hatalom alakul ki, az gyakran összefügg kifelé irányuló változtatási vágyuk radikalitásával: kompenzáció is.

Participációs hatalom, bizalom, jogiasítás

Javaslom, hogy a hatalom kibontakozásához elengedhetetlen konszenzuális mozzanatot magát is a hatalom kifejeződéseként értsük. A megfelelő terminus erre a „participációs hatalom” volna.⁷⁸ Azt, hogy itt hatalomról beszéljünk (nem pedig a hatalom és a hatalommegtartás feltételéről, vagy potenciális, vagy latens hatalomról, mely a bizalom megvonásával válik manifesztté), azért tartom indokoltnak, mert ez az elnevezés hangsúlyozza az aktív mozzanatot, valamint a saját jutalmazó és szankciós potenciál ebben rejlő növekedését.

A fennálló rend rendértéke mindennapos tapasztalatként evidenssé válik, mégpedig úgy, hogy feltételei – a fennálló hatalmi rend – maguk is bekerülnek a tapasztalatba.⁷⁹

Ez kéz a kézben jár azzal, hogy az emberek érdekeket investálnak a fennálló rendbe.

Ennek eléréséhez számtalan apró, mindennapos cselekedet szükséges, melyek szorosabbra szövik a fennálló rendhez való kötődések hálóját. Ezek a cselekedetek semmiképp sem előfeltételezik a fennálló rend igenlését, nem is különös opportunizmusból fakadnak, csupán a hősiesség elkerüléséhez nélkülözhetetlen konformitás van mögöttük. Ám ennél sokkal többet implikálnak: mindenki érdekelt lévén abban, hogy ne veszítse el cselekedeteinek hozadékát, mindenki érdekelt lesz annak a rendnek a fennmaradásában is, amelybe cselekedeteit investálta.⁸⁰

Tanulságos egy pillantást vetni arra, aki nem vesz részt a hatalomban [*Macht*], szélsőséges esetben a törvényenkívültre. Aki pénz és minden szociális ellátás hi-

⁷⁸ A legitim uralom weberi típusait úgy is felfoghatjuk, hogy bennük racionalizálódik vagy teszi magát plauzibilissé a hatalommal mint rendfaktorral szemben táplált bizalom. Itt is megmutatkozik a karizmatikus uralom ambivalenciája: a „vezérelv” ugyanannyira fokozza a participációs hatalmat, mint amennyire, lelkileg, meg is tagadja.

⁷⁹ Popitz: i. m. 226. o.

⁸⁰ I. m. 224. sk. o.

ányában képtelen táplálkozni és bármely közintézményt használni, az igazán tehetetlen [*ohnmächtig*]. Nemkülönben az, aki bórszíne miatt rasszista zaklatásnak van kitéve, és nem számíthat az állami szervek segítségére. Egyiküknek sincs lehetősége arra, hogy kikényszerítse a rendbe való belépését. Ha lenne ilyen lehetőségük, akkor részei volnának a rendnek, amely megtagadja tőlük, ami jár nekik; egy jogállamban emiatt perelni lehet, illetve perrel lehet fenyegetni.

E megfontolások nyomán a fenti sémát (ld. 175. o.) ki kellene még egészíteni egy alsó résszel: kitűnné belőle, hogy ama helyzeteknek, amelyek sikeres kezelése nélkül a hatalmat nem lehet megszerezni és megtartani, meg kell hogy feleljen a hatalomnak alárendeltek *participációs hatalma*, mely olyan cselekvéseket (vagy nemcselekvéseket) foglal magában, mint támogatni, tűrni, szemet hunyni, tetszést nyilvánítani, információ híján maradni, hinni, tisztelni, tehetetlenül gyűlölni, ellenzékot alkotni (azaz szabályozott keretek között versenybe szállni a hatalomért) stb.

Participációs hatalommal rendelkezni annyi, mint bízni, és fordítva.

Az egyiket a másik ekvivalensének tekinthetjük, aszerint hogy milyen elméleti és magyarázó érdeket követünk. Ahogy fentebb láttuk, „az egész” iránti bizalmat – hogy valamiképpen hordoz és megtart – hol feltűnőbb, hol kevésbé feltűnő gyakorlatok támogatják. A részvétel teljes spektrumáról van szó, a nagy vagy nagynak, akár látványosnak ítélt kollektív gesztusoktól a számtalan apró cselekedetig, amelyek a társadalmi koherenciát alkotják, s amelyeket nem lehetne végrehajtani, ha összességükben nem járna együtt velük a koherencia érzése, vagyis „az egész” permanens előállításának a cselekvést kísérő homályos tudata.

Hogy a participációs hatalom kapcsán milyen értelemben lehet plauzibilisen hatalomról beszélni, az az eddigieken túl a participációs hatalom belső

differentiálódásából is kiviláglik. Popitz „felosztási folyamata”-ról ír,⁸¹ melyet a hatalmi centrum érdekei felől a *divide et impera* stratégiájának tekint. A hatalomból kevésbé részesülők első csoportja az ő elnevezésével a „klientúra”, a másodikba a „semlegesek”, a harmadikba a „páriák” tartoznak. Az első csoport hatalmának leírásához nem kell a participációs hatalom eszméjéhez folyamodni, habár ez lehetséges volna. Elég a hatalom átruházásáról beszélni, ahogy Popitz teszi: A semlegesek, „a nézők, a nem érintettek” csoportjánál azonban már megmutatkozik a participációs hatalom sajátossága. A hatalomra kerülőknek, így Popitz,

mindig ki kell rekeszteniük egy „közönség”-et, amelynek azt lehet sugallni, hogy nincs köze a hatalom kiterjesztésének egész folyamatához és az annak során esetleg kibukkanó konfliktusokhoz.

A semlegesek, teszi hozzá Popitz,

végso soron alighanem a hatalomra kerülők legfontosabb, döntő jelentőségű segédcsoportját alkotják.⁸²

Szerinte azonban ez csak *negatív* igaz, olyan értelemben, hogy a „közönség” tagjai látszólag semlegesek maradnak, nem állnak össze a hatalmat átvenni képes csoporttá, és nem szövetkeznek más csoporttal. Ezt a passzivitást, amellyel a hétköznapi élet feltűnésmentes életét élve betagozódnak a rendbe, honorálni kell. A honorálás általában úgy történik, hogy világossá válik és az is marad a semlegeseket a harmadik csoporttól elválasztó határ.

Az alulprivilegizáltak csoportja kialakításának megvan az a speciális előnye, hogy ehhez rendszerint számítani lehet a nem érintettek különös helyeslésére, azokéra tehát, akik nem alulprivilegizáltakként a napos oldalon maradnak.⁸³

⁸¹ Id. i. m. 209. skk. o.

⁸² I. m. 213. o.

⁸³ I. m. 213. sk. o.

A „semlegesek” hatalma nem rájuk átruházott, hanem mintegy rájuk hagyott hatalom (nincs megbízási viszony, és főként nincs eredményességi kontroll). Ez viszont adott körülmények között olyan szélsőségekhez vezethet, amelyek semmiben sem különböznek a hatalmi centrum célzott terrorjától, például amikor a zaklatónak nem kell attól félnie, hogy felelősségre vonják tetteiért. Az egyébként teljesen normális drezdaiak zsidóellenes akciói, melyekről Victor Klemperer ír, a tekintetben is tanulságosak, hogy nem átruházott, hanem participációs hatalomból fakadnak.

A „meghosszabbított karók” átruházott hatalma a „meg kell tenned” hatalma; a participációból származó hatalom a „meg szabad tenned” hatalma.

Ezek a fejtegetések könnyen illusztrálhatók, ha a hatalom sémáját premodern értelemben, tehát erősen perszonalizáltként gondoljuk el, csúcsán egy „fentről lefelé” parancsoló személlyel. Van egy cézári hatalmú uralkodó, aki vazallusokat gyűjthet maga köré birtokok osztogatásával, aki felemelhet és kegyvesztetté tehet, visszaveheti, amit adott, s katonái révén bármilyen módon árthat alattvalóinak, legyen szó azok vagyonáról vagy életéről, szabadságáról vagy testéről. Vannak a hatalmi participáció különböző fokozatai, le egészen azokig, akiket az a konszenzus köt össze, hogy előnyük származik az egész stabilitásából, s akik ezért támogatják azt, amennyire csak tudják. Részvételi hatalmukat időnként úgy is élvezhetik, hogy hatalmuk van mások felett: akiket lemészárolnak egy kolosszeumban, máglyán elégetnek a püactéren, vagy táblával a nyakukban végigvernek az utcákon. Ezek, mint mondtuk, a hatalom premodern képei, habár a XX. században is láthatók voltak. A modernség iránti bizalomhoz hozzátartozik, hogy ezek a képek elavultak, s ha a jelenben találkozunk velük, akkor anakronisztikusak. Nem véletlenül szokás azt mondani, hogy a németiszocializmus „a legsötétebb középkorba veze-

tett vissza". Ez a kijelentés analitikus értelemben helytelen, de fontos a modern bizalom megértéséhez.

A modernségbeli – vagyis a modernséget jellemző és illető – bizalom, ahogy fentebb kifejtettük, a differenciáltság módusában meglévő stabilitásnak szól, s ennél fogva előfeltételezi a személyes viszonyok jogiasítását és azt, hogy az állami erőszak-monopólium garantálja ezt a jogiasítást. Ennek megfelelően kell tehát értenünk, hogy mit jelent „a hatalom a modernségben”: a „meghosszabbított karok” tevékenysége nem lehet önkényes, a „hatalom” helye nem lehet személyesen kitöltve, a participációs hatalomnak nem csupán ténylegesen kell erőszakmentesnek lennie, hanem a bizalomfenntartó gyakorlatoknak is az erőszaktól való tartózkodás üzenetét kell hordozniuk. Milyen következményei vannak ennek?

Az, hogy a modern államokban „a hatalom helye üres”, nemcsak azt jelenti, hogy „felül”, vagyis „az egész” legtetefjén nincs ilyen hely, hanem azt is, hogy más társadalmi hely sincs, ahol megengedett volna cézári hatalmat gyakorolni egy bizonyos társadalmi szektor fölött.

A modernségben eltörölték a rabszolgaságot; fellépnek a cézári hatalom modellje szerint működő szekták ellen; a vállalkozók hatalma kizárja az erőszak alkalmazását. Ez ellentmondani látszik annak a tételnek, hogy nincs tartós hatalomgyakorlás, ha hiányzik a képesség a fenti sémában jelzett helyzetek kezelésére (177. o.). A tétel azonban továbbra is érvényes, azzal, hogy a helyzeteket *nem egy személynek* kell kezelnie. A cézári hatalomhoz is szükséges természetesen munkamegosztás, ám a modernségben ez több áttekinthető és parancsuralmilag irányítható munkamegosztásnál: egymástól kölcsönösen függő cselekvések bonyolult szövédéke.

Emiatt némelyek úgy fogják fel a hatalmat, mint teljességgel személytelen társadalmi fluidumot. Ennek megfelelően tulajdonítanak hatalmat bizonyos csoportoknak, például a tudósoknak, mert amit ők gondolnak és

tesznek, az sokkal tartósabban alakítja a társadalom fejlődését, mint amit azok gondolnak és tesznek, akiket konvencionálisan a hatalom birtokosainak tekintünk, például a politikusok. Az eddigiek fényében mindazonáltal itt is legfeljebb „befolyás”-ról, esetleg „okozás”-ról beszélhetünk.

Ami nem mutatható be döntéshelyzetek elemzésével, az nem nevezendő „hatalom”-nak, a modernségben sem.

Az atomfizikusok tudása megváltoztatta a világot, s néhány fizikusnak nagy befolyása volt az amerikai kormány azon döntésére, hogy kifejlesztik az atombombát. Azért volt befolyásuk, mert kezekeskedtek a bomba megépíthetőségéért, és ők maguk, illetve munkatársaik kompetens konstruktőrökként részt is vettek a munkában. Előidéznem nem tudták a döntést, mert nem volt módjuk szankciókat alkalmazni. Oppenheimer csoportjának nagy befolyása volt az első két bomba célpontjának kiválasztásában. De nem ők hozták meg a döntést, és megakadályozni sem tudták volna.⁸⁴ Amikor hatalomról beszélünk, annak az kell hogy legyen az értelme, *hogy képesek legyünk ilyen distinkciókat tenni.*

Ha a hatalmat egymástól kölcsönösen függő cselekvések szövédékeként fogjuk fel, akkor világossá kell tennünk, hogyan lehetséges az, hogy egyrészt *minden egyes hatalmi cselekvésben jelen van mindannak potenciálja, ami a hatalmat alkotja*, másrészt a hatalom ettől még nem tekintendő személytelen viszonyoknak. A hatalmi viszonyok jogiasítása az, ami ezt lehetővé – de csak lehetővé – teszi.

⁸⁴ Próbálkozhattak volna ezzel, tiltakozhattak volna egyik vagy másik célpont ellen, vagy akár egyáltalán a bombák ledobása ellen. Mi jöhetett volna szóba szankcióként? Az, hogy kiszállnak az atomprogramból. Vajon elég erős lett volna ez a fenyegetés ahhoz, hogy hatására a kormányzat illetékesei úgy döntsének, máshol dobják le vagy egyáltalán nem dobják le a bombákat? Aligha. De a kérdés értelmetlen is, hiszen a tudósok eredményeket akartak látni.

A hatalmi viszonyok jogiasítása a modernség koherenciaigérete. Ez egyszersmind a hatalom tartós fragmentáltságának lehetőségfeltétele. Ez az a forma, amelyben a partícipációs hatalom a modernségben megjelenik.

A jogiasítás hidat képez a hatalomgyakorlás egyes helyzetei között, és egymásra vonatkoztatja azokat. A jogiasítás teremti meg a kölcsönös függést és szövi a hálót.

A vállalkozónak azért van hatalma, mert arra tud készíteni sok embert, hogy támogassák az ő cselekvési céljait. Ezt oly módon teszi, hogy munkaszerződéseket köt. Jutalmazó ajánlatokat tesz,⁸⁵ és akik ezeket vonzónak találják, azok cserébe meghatározott cselekedetekre kötelezik magukat. Mi történik, ha a jutalmazás teljesül, a várt cselekvés azonban elmarad? Ez attól függ, mi áll a szerződésben. A vállalkozó nem kényszerítheti ki közvetlenül a cselekvést. Nem alkalmazhat erőszakot. Azért nem, mert a fragmentált, jogiasított hatalmi viszonyok fennállásának az az előfeltétele, hogy az állam messzemenően monopolizálja az erőszakot.

Minthogy nem alkalmazhat erőszakot, ezért a tartós hatalomérvényesítéshez sikeresen kezelendő helyzetek számára felől nézve egyáltalán nagyon kevés hatalmat alkalmazhat közvetlenül. Nem bántalmazhat, nem vehet el – sőt még a jutalmazás megvonásával (a szerződés felmondásával) is csak úgy fenyegethet hatásosan, hogy betart megszabott, mármint jogilag megszabott feltételeket. A jogi út azonban nyitva áll előtte. Ez a jogi út védi a hatalomnak alárendelt munkavállalót a munkaadó cezarizmusától, s ezt a védelmet végső soron az állami erőszak-monopólium garantálja.

⁸⁵ Fizetést ad. A hierarchia magasabb szintjein a fizetés jutalmához hozzájön a pozíciófüggő hatalomé is.

Monopólium

Állami erőszak-monopóliumról beszélve észben kell tartanunk, hogy ez az erőszak-monopólium nem olyasvalami, ami vagy létezik, vagy nem. Bárhol találkozunk is vele, az állami erőszak-monopólium sohasem valamilyen rögzített állapot, hanem pillanatfelvétel az erőszak állami monopolizálásának folyamatában.

Ez a folyamat persze nem lineáris és nem visszafordíthatatlan. Ezzel együtt az elmúlt 350 évben sok országban messzemenően megvalósult az erőszak monopolizálásának hobbesi programja. A leglátványosabb változás a háború államosítása, a félig – s ennél fogva tendenciálisan teljesen – autonóm háborús vállalkozók eltűnése. Hogy ennek milyen következményei vannak az állami katonai és pénzpolitikára nézve, azt sokszor leírták már. A háború államosításával az állam drámai mértékben növelni tudja pusztító potenciálját. Mindenekelőtt a hadseregek létszámát tekintve, hiszen minden polgárt hadra foghat. Itt egyébként a demokratizálódás olyan tényező, amely gyorsítólag hat. Aztán a pusztító potenciál technikai fokozásához rendelkezésre álló eszközöket tekintve. Idetartozik többek közt a vasút mint logisztikai és sebességtényező,⁸⁶ a hátultöltő puska, majd a gépfegyver megjelenése, a tűzérség, a páncélozott harckocsi, a légierő, a rakéatechnika folyamatos fejlődése, végül az atomfegyverek kifejlesztése, mely (potenciálisan) megfordítja a hagyományos háborúk eszkalációs logikáját: ami korábban az eszkaláció lehető legrosszabb végkiemenetele volt, az ellenséges polgári lakosság megsemmisítése, az immár az első lépés lehet.⁸⁷ A háborús erőszak állami monopolizálása nélkül mindez nem lett volna le-

⁸⁶ Ld. John Keegan: *Die Kultur des Krieges*, Berlin, 1995, 437. o.

⁸⁷ Ld. alább az „Auschwitz/Gulag/Hirosima” című fejezetet.

hetséges, nem lett volna lehetséges a két világháború sem, Hirosimával és Nagaszakival.

A háború államosítása csak az egyik összetevője az erőszak monopolizálásának. A folyamat más formái közt említhetünk olyan fejleményeket, mint a rabszolga-fel-szabadítás az Egyesült Államokban, a felkelések leverése az 1918-as münchenitől az 1921-es kronstadti lázadásig, az orosz parasztok durva kisajátításainak legalizálása és államosítása a pétervári forradalom után,⁸⁸ a hosszú kések éjszakája,⁸⁹ a párbaj, az iskolai és újabban a családon belüli testi fenytés betiltása, a házasságon belüli erőszak betiltása, a gengszterbandák felszámolása (Chicagóban), a gerillamozgalmak szétverésére vagy pacifikálására tett sikeres, kevésbé sikeres vagy sikertelen kísérletek (Uruguayban, a Német Szövetségi Köztársaságban, Észak-Írországon, Baszkföldön), a harci kutya tartásának engedélyhez kötése. Az erőszak monopolizálása a polgárok közti erőszakalkalmazás törvényen kívül helyezését és az erre vonatkozó tilalmak betartásának ellenőrzését jelenti – amiből az következik, hogy *az állami erőszak-monopólium feladata gondoskodni saját fennmaradásáról.*

Minden jogellenes erőszakgyakorlás ugyanis már az állami erőszak-monopólium megkérdőjelezése.⁹⁰ De aki nek jog szerint „igazsága van”, az sok mindent mozgásba hozhat ennek érvényesítése céljából, vagyis szélsőséges esetben az állam fog játszani *helyette* a hatalom teljes kla-

⁸⁸ Ld. alább „A bandaképződés mint modernizációs erő” című fejezetet.

⁸⁹ Ld. alább „A bandaképződés mint demodernizációs erő” című fejezetet.

⁹⁰ Walter Benjamin szerint érdemes „tekintetbe venni” azt a meg-hökkentő lehetőséget, hogy a jognak nem azért érdeke monopolizálni az erőszakot az egyénnel szemben, mert a jogi célokat akarja biztosítani, hanem azért, mert magát a jogot akarja biztosítani” (Walter Benjamin: „Az erőszak kritikájáról”, in: uő: *Angelus Novus. Értekezések, kísérletek, bírálatok*, Magyar Helikon, Budapest, 1980, 25–56. o., itt: 31. sk. o. [ford. Bence György]).

viatúráján. Ez elmehet a megkárosításig (pénzbírság), sőt akár az erőszakig is (börtönbüntetés, halálos ítélet). A jog definiálja a hatalom adott helyzetekben való használatát (ki élhet vele, kivel szemben, mikor, miért), a jog definíciós hatalmát pedig az állami erőszak-monopólium szavatolja.

A hatalom fragmentáltsága és jogiasítása hatalmi paradoxont eredményez: az egyének és a szervezete-k hatalma egyszerre csökken és hatványozódik.

A vállalkozónak egyrészt kevesebb hatalma van a munkatársai fölött, mint egy pusztai rablóvezérnek a maga emberei fölött. Másrészt az állam garantálja számára, hogy bizonyos helyzetekben beveti erőszak-monopóliumát az ő érdekeinek érvényesítése végett, és támogatást biztosít számára olyan helyzetekben, amelyekben döntései több ember életkörülményeit érintik, mint ha egy abszolút hatalmú uralkodó döntene. Egyetlen dolgozót sem penderíthet ki saját kezűleg, de kérhet állami segítséget ahhoz, hogy szerte a világon távol tartsák építkezéseitől azokat a tiltakozókat, akikre nézve beruházási döntései károsak vagy veszélyesek.

Az állami hatalom nem valamely meghatározott célt szolgál. Az állam szabályozza a jutalmazó (gratifikációs) hatalom gyakorlásának lehetőségeit, és messzemenően kisajátítja a hatalom szankciós oldalát – azzal a garanciával, hogy azon polgárok és intézmények javára alkalmazza, akiknek, illetve amelyeknek jog szerint „igazsága van”.

Az állami hatalomgyakorlás a fragmentált és jogiasított hatalom feltételei mellett – legalábbis béke-időkben – az egyéni vagy testületi hatalmi esélyek elosztásában, felügyeletében és érvényesítésében áll.

Átruházás

A fragmentáltság és a jogiasítás különös arculatot egy problémának, amely mindenütt fellép, ahol hatalom és erőszak találkozik. Térjünk vissza a személyes hatalomgyakorlás szférájához és ahhoz a kérdéshez, hogy a hatalom birtokosa hogyan ellenőrzi a neki fegyveres szolgálatot teljesítőket. Végző soron, Lenin ide vagy oda, bizalom révén. Hogy a hatalomnak az őt támogató erőszakhoz való viszonya mennyire a bizalmon fordul meg – nemcsak általában az intézmények iránti, hanem a szükségképpen közvetlen személyes bizalmon is –, az megmutatkozik az e viszony összeomlásakor keletkező dinamikában. Caesarnak az ön hatalmúlag kezdett galliai háború végére sokkal nagyobb serege volt, mint amekkora egy provincia kormányzójának elvben lehetett volna. Rómában autokratikus ambíciókat tulajdonítottak neki, a köztársaság pedig amúgy is már csak formálisan létezett. A szenátus, ahol ellenfelei voltak többségben, felszólította őt, hogy oszlassa fel a hadseregét. Nem bíztak többé abban, hogy a neki alárendelt csapatokat nem fogja a szenátusi többség által irányított Róma ellen vezetni, ahelyett hogy Rómáért harcolna. Parancsba adták neki a leszerelést, kifejezésre juttatva így iránta való bizalmatlanságukat. Ebben a pillanatban Caesar rá is szolgált a bizalmatlanságra, átlépte a Rubicont, és Róma ellen indult. 1700 évvel később Habsburg Ferdinánd császár ugyanilyen problémával szembesült. Le akarta váltani Wallensteint a császári hadsereg parancsnoki tisztségéből – de hogyan lehet megfosztani hatalmától a birodalom leghatalmasabb emberét? Schiller analóg módon konstruálja meg a problémamegoldó stratégiát: a császár elrendeli, hogy Wallenstein seregének egy része vonuljon más helyre másvalaki parancsnoksága alatt. Wallensteint ez hatalma meggyengülésével fenyegeti, s ez lesz számára a fő indíték, hogy a svédekkel szövetezzen a császár ellen. De mielőtt megtehetné, meggyilkolják. Ugyanilyen lépés

volt Sztálin részéről, amikor megölette Tuhacsevszkijt és a Vörös Hadsereg más tábornokait.

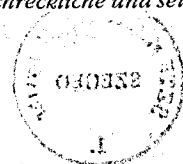
Caesar utódja, Augustus egyedülálló módon kapcsolta össze az autokráciát a köztársasági alkotmánnyal, illetve helyenként már csak intézményeinek tiszteletreméltó nevével.⁹¹ A fegyveres hatalom problémáját a provinciák irányításának megosztásával oldotta meg: egyik részüket a szenátus irányította, másik részüket maga a princeps, aki így az ott állomásozó csapatok közvetlen főparancsnoka is lett. A városok belül, ahol nem voltak csapatok; egy testőrség, a prétoriánusok felállításával biztosította a hatalmat. Caligula⁹², hogy a prétoriánusokat sakkban tartsa, létrehozott egy második testőrséget csak germánokból, akik nem beszéltek latinul, s így nemigen szövetkezhetek amazokkal.⁹³ Másfél évezreddel később Rettegett Iván hasonló megoldáshoz folyamodott: felosztotta az országot két részre, a szjemcsinára, ahol a hagyománynak megfelelően a bojárok voltak az urak, és az opricsnyinára, ahol a bojároknak nem voltak birtokaik, s amely közvetlenül a cár alá tartozott. Az utóbbiban saját haderőt állított fel „opricsnyiki” néven.⁹³ Hasonló technikát alkalmaznak bizonyos terrorisztikus rezsimiek a terror kiszervezésével. A lakosság terrorizálásának kiszámíthatatlan és emiatt szükségképpen nehezen ellenőrizhető feladatát privát halálosztagok végzik, az állam pedig a háterszágban megtart egy olyan rendőrséget, amely képes legalább részben ellenőrizni a halálosztagokat és szükség esetén le tud csapni rájuk.

Ez is egy lehetséges megoldás tehát: a hatalom erőszakkal kontrollálja a hatalmat. De maga a probléma ezzel nem szűnik meg. Előfordulhat például, hogy a megosztott erőszak szövetkezik a hatalom birtokosa ellen.

⁹¹ Augustus alkotmányához ld. Jochen Bleicken: *Augustus. Eine Biographie*, Berlin, 1998.

⁹² Ld. Aloys Winterling: *Caligula. Eine Biographie*, München, 2003, 152. o.

⁹³ Ld. Nikita Romanow–Robert Payne: *Iwan der Schreckliche*, München, 1975; Ruslan Skrynnikow: *Iwan der Schreckliche und seine Zeit*, München, 1992.



Az erőszak erőszakkal való kontrollja valahol véget ér, valahol *muszáj* bizalmi viszonynak fennállnia. Bizalmat kell tanúsítani azok iránt, akik az erőszakszervezeteknek parancsolnak, és ez azért lehetséges, mert ők maguk bíznak a hatalmi szerkezetben. Részesei a hatalomnak, mégpedig „különleges felelősséggel” – szoktuk úgy is mondani, hogy „bizalmi állás” az övék. A hatalom fragmentáltsága folytán azok, amik, és azért védik a hatalmat, mert „jól megvannak” vele. Visszatér tehát az a motívum, hogy hatalom nemcsak erőszak révén állhat fenn. Ez ugyanúgy igaz a cézári hatalomgyakorlásra, mint az erőszak-monopóliummal rendelkező jogiasított hatalomra.

Ahol a személyes vagy állami hatalom erőszakfeladattal megbízott vagy erőszakengedéllyel felruházott intézményeket hoz létre, ott potenciális ellenfeleket teremt magának. Ezeket a potenciális ellenfeleket nem lehet ugyanazokkal az eszközökkel kontrollálni, mint a társadalom többi részét. Itt végső soron mindig bizalmi viszonynak kell uralkodnia – kölcsönös bizalmi viszonynak. Az erőszak-monopóliummal rendelkező államok ki vannak szolgáltatva mind az erőszakengedéllyel felruházott intézmények parancsnokaiba vetett bizalmuknak, mind az azok bizalmába vetett bizalomnak.

Ha úgy akarnák megkerülni ezt a bizalomproblematikát, hogy két hadsereget állítanak fel, például egyet a kormánynak, egyet a parlamentnek alárendelve, azzal feladnák az erőszak-monopóliumot. Másfelől az állami erőszak-monopólium nagyon is összefér azzal, hogy legyenek különféle szervezetek különféle erőszakengedéllyel, azaz különféle jogi legitimációval: rendőrség (készenléti rendőrség, bűnügyi rendőrség, rohamrendőrség stb.), határőrség, honvédség, katonai rendészet.



A hatalom jogiasítása azonban azt eredményezi, hogy a probléma láthatatlanná válik. Azt eredményezi, hogy a bizalmat fiktív módon ellenőrzéssel (jogi ellenőrzéssel) helyettesítik. Ez a fikció messzemenően hatékony ugyan, de meglepetéseket is tartogat.

A szankciók alkalmazása a hatalom jogiasítása révén kiszámíthatóvá válik. Nagymértékben korábbi eljárásokhoz van kötve. Törvény- vagy szerződésszegést előfeltétel, különösen ha erőszakos szankciókról van szó. Törvények rögzítik, mikor lehet szankcióra számítani, és milyen lesz a várható szankció. Az állami erőszak-monopóliumot a polgárok felé garantáló intézmények megvannak kötve ily módon: erőszakfeladatuk definiált és korlátozott. Ugyanez érvényes a monopólium fegyverviselőire. Ők is polgárok és munkavállalók, s munkájukat szerződés szabályozza, akárcsak a nekik adható jutalmakat. A hatalom szankciós oldala szintén ugyanúgy vonatkozik rájuk, mint más polgárookra. Ennyiben a jog oldaláról azt mondhatjuk, hogy itt nincs különös probléma, lévén a hatalomhoz való viszony jogiasított. A rendőrséget ugyanúgy ellenőrzik, mint a többi polgárt, mert a rendőrség is csak polgárokból áll. Az „ellenőrzés” a szolgálati felügyeletet és a jogsértések megtorlását jelenti. A jog oldaláról az sem számít különös problémának, ha rendőr tartóztat le rendőrt: egy rendőr letartóztat egy polgárt, akit súlyos törvénysértés elkövetésével gyanúsítanak. Annak, hogy a polgár rendőr, nincs jelentősége, akkor sincs, ha a törvénysértést, amellyel gyanúsítják, rendőrként, az állami erőszak-monopólium által rábízott feladatának végrehajtása közben követte el. Szociológiailag viszont így kell fogalmaznunk: egy erőszakengedéllyel rendelkező szervezetnek ellenőriznie kell a tagjait, és az önellenőrzés mindig különbözik mások ellenőrzésétől. A rendőrség ugyan nem döntheti el, hogy tagjai jogszerűen vagy jogszerűtlenül cselekszenek – ez adott esetben a bíróságok dolga –, de aktív közreműködése nélkül nem lehetséges sem azokat a tényeket felde-

riteni, amelyek alapján a bíróságok dönthetnek, sem az ítélet végrehajtását biztosítani, ha bebizonyosodott a (súlyos) törvénysértés. Az utóbbit illetően a közreműködés megtagadása már lázadás volna, az előbbivel kapcsolatban viszont igen gyakori az obstrukció.

Van, hogy aminek normakonform módon kellene működnie, az rácsfol erre az elvárásra, s ebből akár történelmi katasztrófa is lehet. Salvador Allende chilei elnök kevéssel a puccs előtt azt bizonygatta, hogy az ország hadserege hű az alkotmányhoz, és dühösen visszautasított egy ezt kétségbe vonó kérdést:

¿Es una pregunta impertinente!

Mást nem is tehetett, mert ha bármilyen intézkedést hoz az államcsínyre kész katonaság ellen, az kiváltotta volna a puccsot. A hadsereg és az alkotmány közti jogi viszonyra utalva a politikai hatalom és a katonaság közti bizalmi viszonyra apellált. Ennek ellenpárja volt a spanyol király beszéde Tejero alezredes puccskísérletekor. János Károly sikeresen apellált a politikai hatalom és a katonaság közti bizalmi viszonyra. Nem kormányfőként, hanem királyként beszélt, meghozzá egyenruhában. Az olyan történelmi pillanatok, mint a chilei puccs előestéje, amikor Allende demonstratív módon hangoztatta a bizalmat, világossá teszik, hogy az egyéb hatalomfragmentumok egymás közti viszonyának jogiasítása különbözik az ezek és az intézményesített erőszak közti viszony jogiasításától.

Csak az intézményesített – szervezett – erőszak mondhatja fel jogiasításon alapuló státuszát anélkül, hogy emiatt (legalábbis közvetlenül) erőszakos szankció fenyegetné.

A hatalom és az erőszak közti viszony messzemenően (de rendszerint nem teljesen) intakt jogiasításának normalitása nemcsak azt fedti el, hogy milyen könnyű puccsot végrehajtani az erőszak-monopóliummal rendelkező ál-

lamokban, de azt is, hogy a különböző erőszakszervezetek közti munkamegosztás politikai szempontból *divide et impera*, habár különbözik az erőszak-konkurencia fent említett viszonyaitól. A szervezeteknek eltérő feladataik vannak, és egyiknek sem az a fő feladata, hogy a többit sakkban tartsa. A munkamegosztásnak elsődlegesen az az értelme, hogy határt szabjon a cselekvés esetleges önkényének. Ha egy állam feladná a külső és a belső biztonság veszélyeztetésének megkülönböztetését, egyazon szervezetre bízva a kettő feletti őrököt, azzal elmosódna a különbség az erőszak-alkalmazás módozatai között, és a hadsereg vezetése roppant hatalomra tenne szert a politika alakításában. Fordítva, egy hadsereg önellenőrzése erősebb lesz, ha bevezetik a belső differenciálást a rendes katonák és a rendészeti funkciót ellátók között. Most már feltehetjük a kérdést: mi történik, ha a hatalmi szerkezet bizonyos részeiben részben vagy egészen megszűnik a jogiasítás?

A demonopolizáció dinamikái

A mindennapi életben bekövetkező jogiatlanítás oda vezethet, hogy a társadalom megváltozik – a munkáltatókat védő felmondási korlátozások lazítása vagy eltörlése nyomán például erősödhet az antiszocialitás. Ekkor megváltozik a hatalmi esélyek elosztása. De a hatalmi szerkezet egészére nézve ennek csak akkor van jelentősége, ha az ilyen jogiatlanítás érinti az erőszak-monopóliumot. Ez természetesen megtörténhet: előállhat olyan helyzet, hogy a törvény nem garantálja többé embereknek a hozzáférést bizonyos létfontosságú forrásokhoz, melyeket ezért erőszakkal próbálnak megszerezni (kényszerűségből, az életben maradáshoz), vagy fordítva, hogy emberek szabadon hozzáférhetnek olyan forrásokhoz, amelyeket egyébként a törvény megtagad tőlük, és polgártársaik, akiknek addig exkluzív hozzáférésük volt,

erőszakkal védekeznek. Ha bizonyos társadalmi területek jogiasításának csökkenése nem éri el ezt a küszöböt, akkor nem árt a hatalom össz-szerkezetének, csak egyének vagy szervezetek esélyeit változtatja meg. De

ha az állami erőszak-alkalmazás jogiasítása nagymértékben és tartósan lebomlik, akkor kialakul az általános jogiatlanítás tendenciája.

Bizonyos társadalmi szektorok jogiatlanítása növelheti emberek bizonyos csoportjainak életkockázatait; az állami erőszak-alkalmazás jogiatlanítása a teljes jogi szerkezetet érinti, és ezért tendenciálisan mindenki biztonsági és életkockázatait fokozza – vagy legalábbis módosítja azokat, és velük együtt az egész társadalmat és annak hatalmi szerkezetét. Ennek természetesen egyszerű a magyarázata.

Az állami szervek erőszak-alkalmazásának tendenciális jogiatlanítása maga után vonja annak elvi lehetőségét, hogy beavatkozzanak minden fennálló jogviszonyba, és hatályon kívül helyezzék azokat.

Modern katonai diktatúrákban ez részint a társadalom néhány specifikus területére vonatkozik (a sajtóra, a pártokra, a szakszervezetekre), részint egy meghatározatlan többség egyéni biztonságára. Különösen az utóbbi vezet oda, hogy legalábbis a nyilvános cselekvés egyre kevésbé a saját célokhoz és azok érvényesítésének törvényileg meghatározott mozgásteréhez igazodik, hanem – ha mégoly diffúz módon is – ahhoz a megfontoláshoz, hogy lehetőleg kiszámítható mértékben lojálisnak kell lenni az erőszak eszközeivel és ezáltal „a hatalommal” rendelkezők iránt. A kegyeltség és kegyvesztettség sémáját – akár csak elképzelt sémáját – követi tehát. A hatalom továbbra is fennálló komplex társadalmi szerkezetét egyre inkább úgy percipiálják, mintha a cézári hatalom modellje lépne a helyébe.

Újfént megmutatkozik itt, hogy a hatalom mindig anticipált hatalom is. A cézári hatalom pillanatnyilag egyáltalán nem hatékony modelljének anticipációja szükséges ahhoz, hogy a fragmentált, de jogi szabályozottságában károsodott hatalom *ténylegesen* átalakuljon, ha csak részben is, cézári hatalommá. Egy katonai junta átveheti például a hatalmat azért, hogy képes legyen hatékonyan harcolni a gerillák ellen, és eltörölheti azokat a törvényeket, amelyek addig korlátozták a fegyveres erők bevetését – ám egy idő után a junta vezetője már nagyvállalatokkal fog tárgyalni arról, hogy bizonyos beruházások adómentessége mennyire szolgálja a „nemzeti megújulás” célját, és azt fogja konstatálni, hogy véjei már az ország legfontosabb bankjainak felügyelőbizottságaiban ülnek.

Minthogy a fragmentált hatalom szerkezetét csak ritkán váltja fel teljes egészében cézári hatalom, ezért egészen sajátos kettős állam jön létre. Az embereknek – legalábbis, ha „vinni akarják valamire” – meg kell tanulniuk ilyenkor állandóan réseni lenni és másoknál gyorsabban válaszolni azokra a kérdésekre, hogy mi érvényes és mi számít. Azt a modern diktatúrákra oly jellemző érzést, amelyben együtt van az irrealitás és egy diffúz – az egyértelmű fenyegetés által kiváltott pőre félelemtől különböző – szorongás, nem a cézári hatalom mint olyan okozza, hiszen ez sohasem valósul meg teljesen, viszont váratlan helyeken rendre meghatározhat helyzeteket, hanem a fragmentált, jogiasított hatalom és a cézári hatalom kettőssége.

Ez a szorongás egyébként paradox módon egy biztonsági stratégia eredménye: aki szeretné megóvni magát a „kellemetlen meglepetésektől”, az kétes esetben azt fogja feltételezni, hogy az adott helyzetben a cézári modell érvényesül – s ehhez persze hozzátartozik, hogy aki biztosra akar menni, az egyre több helyzetet fog kétes esetként értelmezni. Egy lehetséges kiút: csatlakozni a biztonsági szolgálathoz (többek közt ezért lehetett oly vonzó például a Stasi).

A fragmentált/jogiasított és a cézári hatalom keveredésének állapota roppant hatékony forma bizonyos politikai opciók kiiktatására. Jelentős állami szerepvállalással megvalósítandó gazdasági projektek esetében is fokozhatja a hatékonyságot azáltal, hogy lerövidíti a döntéshozatalt. Ezen túlmenően az ilyen hatalmi állapotok rendszerint gyengítik a társadalmi mobilitást (a kontrollszűkítés miatt), és növelik a gazdasági válság kialakulásának esélyét (a kontroll akadályozásával). Végül generációkon átnyúló bajt okoznak.

Ez a keveredés magyarázhatja azt is, hogy diktatúrákban miért találkozni két gyökeresen eltérő önjellemzéssel az engedelmességüket igazolni kívánó emberek részéről. Egyrészt azt állítják magukról, hogy „fogaskerekek a gépezetben”, másrészt azt, hogy folyamatosan börtön, internálótábor vagy halál fenyegeti őket, állandóan a hatalom célkeresztjében vannak. Csakhogy a funkcionálisan differenciált és jogiasított társadalmakban az emberek sokkal inkább „fogaskerekek a gépezetben”; diktatúrákra vagy totalitárius társadalmakra ez a metafora nem igazán érvényes, legalábbis annyiban nem, hogy nem fejez ki különbséget. Tudjuk azt is (részint tapasztalatilag, részint gondolkísérletek alapján), hogy ami állandó fenyegetettségnek tűnik, az *valójában* nem annyira vészes. Az önpercepciót mindazonáltal komolyan kell vennünk, hiszen annak éppen ahhoz van köze, hogy a kevert hatalmi viszonyok közepette a hatalomgyakorlás oly nyugtalanítóan nem egyértelmű. A fragmentált és a cézári hatalom *elbátortalanító potenciálja* talán kiegészíti és erősíti egymást. Elméletileg és politikailag egyaránt tanulságos lenne rákérdezni a kevert hatalomgyakorlás specifikus *gyengéire*, melyek bizonyos körülmények között elbátortalanító potenciáljának *rejtett komplementumát* jelentik. Ennek a kérdésnek a megválaszolásához érdekes volna az eddigi elemzéseknél alaposabban vizsgálni egyes diktatúrák összeomlásának folyamatát (Görögország, Argentína, a keleti blokk országai, a volt Jugoszlávia). Ezeket

a folyamatokat pedig össze kellene hasonlítani olyan forradalmi átalakulásokkal, amelyek során a kevert hatalom átadta a helyét a fragmentált/jogiasított hatalomnak (Spanyolország, Chile). Így vagy úgy, a kevert hatalom cézári mozzanata visszavehető és kiiktatható.

A fragmentált/jogiasított és a cézári hatalom keveredésének állapota az egyik irányban úgy tűnhet meg, hogy újból biztosítják a fragmentáltságot, helyreállítva azt a rendet, amelyben az erőszakengedéllyel rendelkező intézmények jogilag szabályozott módon vannak bekötve a hatalom szerkezetébe. A másik irányban vagy átalakul totalitárius államhatalommá, vagy bekövetkezik az állami erőszak-monopólium megszűnése, és ezzel az állami hatalom konkuráló hatalmi központokra esik szét.

A nemzetiszocializmusról, ellentétben a sztálinizmussal, azt mondhatjuk, hogy megvolt benne az állami erőszak-monopólium felbomlásának tendenciája – habár ez az állítás nem kevésbé spekulatív. Az nem cáfolja, hogy a hosszú kések éjszakájával helyreállították az offenzív módon megkérdőjelezett monopóliumot. Ellenkezőleg: az SA vezetésének szétverésében a náci uralomnak egy olyan jellegzetessége vált világossá, amelyet máshol is vizsgálni kell implikációi és dinamikai szerint: a hatalom erőszak-potenciáljának erőszak-konkurenciával való irányítása. Az állami hatalom az erőszakengedéllyel rendelkező szervezetek egyikét használja fel egy másik kiiktatására.⁹⁴ Amit az SA lefejezésével megrendszabályoztak, az utóbbi más formában működött – nem excesszív formá-

⁹⁴ Annak nincs jelentősége, hogy az SA nem állami szervezet volt, hiszen a rezsimnek dolgozott: terrorizálta annak valós és potenciális ellenfeleit. Más államterrorista rezsimek privát bandákat vagy halálosztagokat alkalmaznak ilyen célra. Ezzel látszólag a piszkos munka alól tehermentesítik az állami erőszak-monopóliumot, ám közben tendenciálisan feladják. A terror fázisa után helyre kell állítani az erőszak-monopóliumot, és ez csak úgy történhet, hogy az állami

ban, rendezettebben, de az önállósodás, a külső és a belső jogiatlanodás növekvő tendenciájával. Ha az ideológiai orientációban az állam helyett „a nép” számít,⁹⁵ akkor a cselekvési perspektíva diffúzzá válhat; a hatalmi viszonyokat nem a jog, hanem célszerűségi szempontok szabályozzák, s ezek aztán a hatalom perszonalizálásához és az indoklást nélkülöző döntés fetiszizálásához vezetnek. A végpont a vezér állama, melynek feje már nem valami alkotmányhoz foghatóból meríti legitimitását, hanem csak vazallusokat ismer, akik a hatalom territóriumaiért versengenek, mégpedig saját szakállukra, nem a hatalmi központ eszközeiként. A hatalom ilyen átalakulásában az *Állítsátok meg Arturo Utit!* szcenáriója nem a kezdet, hanem a vég.

A sztálinizmus más volt. Rejtélye éppen az, hogy a „nagy tisztogatás” nem vezetett a hatalom széteséséhez. A rejtély megoldása pedig alighanem az, hogy e rezsimnek sikerült a destruktív erőket kötőerőkké átalakítania. A nemzetiszocializmusban a kíméletlen kizárások mellett, azok hatására, ugyanolyan kíméletlen inklúziós ígéretek is voltak (népi közösség), s ezek viszonylag egyszerű sémiákkal szolgáltak, amelyek alapján tudni lehetett, milyen kockázatos lesz Németországban élni. (Ez az élet akár rémisztőnek is tűnhetett – persze az elképzelhetőség határain belül – azok számára, akik már nem hivatkozhattak inklúziós ígéretekre, s esetleg régiokbe kapaszkodtak [érdemrendek, nyugdíjak]). A sztálinizmusban bárki megfogalmazhatta saját magának is az inklúziós ígéretet, ha biztos volt ideológiai elkötelezettségében, de a legtöbben hamar rájöttek, hogy hiába igazolja azt pártkönyv, érdemrend vagy akár a hatalom csúcsához való testvéri közelség, kétes esetben mindez mit sem ér.

erőszak és az addig állami feladatot ellátó privatizált erőszak egymás ellen fordul.

⁹⁵ Ld. Michael Wildt: *Volks Gemeinschaft als Selbstermächtigung. Gewalt gegen Juden in der deutschen Provinz 1919 bis 1939*, Hamburg, 2007; ld. még alább „A bandaképződés mint modernizációs erő” című fejezetet.

Ha nem ismernénk a sztálinizmust, azt mondhatnánk, hogy hatalmi szerkezetek csak akkor lehetnek hosszú távon stabilak, ha a mindenkori többség hiteles ígéretekkel kap a biztonságra, s ha azok, akik hatalmi pozíciókba jutnak, a saját biztonságukat is erősítik ezzel.⁹⁶ A sztálinizmus egyik szempont szerint sem lehetett volna stabil. De miért maradt akkor mégis az?

Participációs hatalom és erőszak

Figyelmem kívül hagyva most a magyarázat céljára elégtelen külső tényezőket, megállapíthatjuk, hogy a sztálinizmus életformává emelte a rá jellemző bizonytalanságot. A bizonytalanság volt a biztos – át kellett ezért tolni másokra. Ez nem teremt ugyan tartós biztonságot, de elhárítja az aktuális kockázatot a következő alkalomig. A következő alkalmat kell megelőzni. Ilyen helyzetben a besúgó *junkie* lesz. Ez nem szép, de, *fabula docet*, elérhető. Bár alkalmasint csak akkor, ha a nagy egész a stabilitás benyomását kelti. Ha nem látszik a part, az is úszik, aki nem szeret úszni, hiába nincs semmi biztosítéka arra, hogy nem fog elmerülni.

A besúgással lehet a participációt az erőszak-monopólium megkérdőjelezése nélkül erőszakossá tenni. A besúgás a par excellence bizalomstabilizáló gyakorlat olyan társadalmakban, amelyekben az erőszak-monopólium terrorisztikusan működik.

Nem szabad alábecsülnünk azt sem, mekkora kielégülést okozhat a hatalommal nem rendelkező embernek,

⁹⁶ Modern katonai diktatúrákban például a többség oly módon tér napirendre helyzetének bizonytalansága fölött, hogy az adott állapotot átmeneti rossznak tekint, és elhiti magával, hogy akik előidézték, jogosan cselekedtek.

ha negatív hatalmat gyakorol: jobbra tenni semmit sem tud azzal, hogy feljelent valakit, de tönkre tudja tenni annak életét. A sztálinista rezsimben a hatalom nélküliek hatalomnélkülisége drasztikusabb, mint sok egyéb hatalomelosztási formában, ugyanakkor lehetőségük van arra, amire máshol – a háborút leszámítva – nincs, vagy csak jóval korlátozottabban: hogy tönkretegyenek életet. A népi közösség besúgója is megteheti ezt, neki azonban követnie kell a másoktól kapott előírásokat. A sztálinizmusnak akkor támadtak gondjai a maga szorgalmazta besúgási gyakorlattal, amikor a feljelentések állami feloldozása nem bírta a tempót, és az apparátus lebénulása fenyegetett.

Némelyek persze nyernek a besúgással – jó állásokat például. De azokra a rezsimekre, amelyek erőszak-alkalmazásához hozzátartozik a népesség besúgási gyakorlata, az a jellemző, hogy a besúgók *mindenféle lehetséges indítékokat* követnek: egy részük karrierista, mások fanatikusan hisznek a rezsimben, megint mások egyszerűen gonoszak, és így tovább.

Az ilyen negatív hatalom, az embertársaim tönkretételére szóló engedély azonban semmit sem változtat az erőszak állami monopolizálásán, mert a participációs hatalom e formája csak az államilag szervezett hatalom révén válik pusztító erőszakká. Az állami erőszak-monopóliumot nem kérdőjelezi meg az, ha a népesség átalakul olyan közösséggé, amelyben latensen mindenki besúgó, és manifeszt módon is megdöbbenően sokan azok. Az ilyen participációban az a különös, hogy – konvencionálisan szólva – tisztán a rosszra irányuló hatalomnak látszik. Aki besúg, az az együttes formálásra való képességet tekintve ugyanúgy tehetetlen, mint az, aki nem sug be. A másik ember tönkretételének hatalma mégis félelmetesen nagy.

A Gestapóra vonatkozó kutatásokból kiderül, hogy „a lakosság minden képzeletet felülmúló mértékben kész volt a besúgásra”.⁹⁷

Így a Gestapo sokszor nem aktívan, hanem csak reaktívan működött. Kollégák, szomszédok, ismerősök, egykori barátok, sőt családtagok is informálták a hatóságokat a nemzetiszocialista rezsim potenciális vagy valóságos ellenségeiről. [...] Nem csak a politikai ellenállókat árulták be. Még gyakrabban jelentettek a „deviáns” viselkedésről, így a rezsimkritikus megnyilvánulásokról, a zsidókkal való érintkezésről, a Hitler-köszöntés elmulasztásáról vagy a hadifoglyokkal és kényszermunkásokkal való tiltott érintkezésről.⁹⁸

Szabadon élhettek azzal a hatalmukkal, hogy tönkretegyenek másokat – besúgási kötelezettség nem volt, hiába igyekezett Reinhard Heydrich ilyet bevezetni –, és valóban éltek is vele, így a Gestapo meglepően kis létszámú állományával átfogó ellenőrzésre volt képes. Saul Friedländer hangsúlyozza, hogy a német népesség tömeges besúgási készsége nélkül 1933-tól nem lett volna lehetséges a zsidótörvények elfogadása, majd a németországi zsidók összeírása.⁹⁹

A náci Németország és a Szovjetunió erőszakszervezetei rá voltak utalva arra, hogy a lakosság kivegye a részét az erőszakból. E participáció nélkül egyik rezsim sem vihette volna a végletekig a pusztítást. Ám ha a népesség túlságosan hozzászokik az ilyen participációhoz, az veszélyt is jelent.

A nemzetiszocialisták ténylegesen féltek attól, hogy a besúgás kikezdi az állam autoritását, aláássa a szükséges lojalitásokat és bizalmi viszonyokat, és legfőképpen megbénítja a gazdaságot.¹⁰⁰

⁹⁷ Gisela Diewald-Kerkmann: „Denunziantentum und Gestapo. Die freiwilligen »Helfer« aus der Bevölkerung”, in: Gerhard Paul-Klaus-Michael Mallmann (szerk.): *Die Gestapo – Mythos und Realität*, Darmstadt 1995, 288–305. o., itt: 289. o.

⁹⁸ I. m. 290. o.

⁹⁹ Ld. Saul Friedländer: *Das Dritte Reich und die Juden*, 1. k. *Die Jahre der Verfolgung 1933–1939*, München, 1998.

¹⁰⁰ Diewald-Kerkmann: i. m. 303. o.

A kép, amelyet a modernségről vázolunk, s amelyet bizonyos értelemben a modernség magáról vázol, egy fragmentált és jogiasított, az állami erőszak-monopólium által biztosított hatalmi szerkezetet mutat. Ebben a szerkezetben bontakozik ki a társadalom funkcionális differenciálódása. E szerkezet strukturálja a társadalmi bizalom gyakorlatait a modernségben, s ez definiálja a modernség specifikus kockázatpotenciálját:

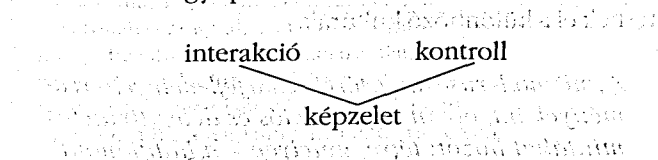
- az erőszak-monopólium erőszakengedéllyel rendelkező szervezetekhez van kötve, ezeket viszont nem lehet erőszakkal ellenőrizni;
- az erőszakengedéllyel rendelkező szervezetek elégtelen jogi ellenőrzése azzal fenyeget, hogy jogilag a teljes hatalmi szerkezet felhígul;
- a népességnek az erőszakgyakorlatokban való túlzott mértékű participációja szétzilálja a hatalmi szerkezetet.

Ezek az eshetőségek bizalmi válságokként is leírhatók, a bizalmi válságok pedig mindig a mások bizalmába vetett bizalom válságai is. Meg kell szüntetni, mondják, az erőszakengedéllyel rendelkező szervezetek cselekvési mozgásterének jogi korlátozásait, mert csak így lehet feltartóztatni a társadalom anomikus tendenciáit, és fenntartani „az egész” iránti bizalmat. Mozdósítják a népességet, hogy offenzív és erőszakos módon demonstrálja bizalmát, és legyen éber azokkal szemben, akik nem demonstrálják kellőképpen „az egész” iránti bizalmukat.

Ahogy az első részben láttuk, a bizalom a közös bizalomstabilizáló gyakorlatokból tevődik össze - olyan társadalmi cselekvésből tehát, amelyet a társadalmi normálesetről folyó kommunikációként foghatunk fel, annak kölcsönös megerősítéseként, hogy a dolgok mennek tovább. Ezek között a gyakorlatok között vannak rituális jellegűek, világos üzenettel e vonatkozásban, de ilyen gyakorlat lehet társadalmi intézmények működése, melyeknél az, hogy az adott módon és nem másként

működnek, eminensen kommunikatív jelleget mutat, s ilyen lehet a tiszta mindennapos interakció is, mely azzal, hogy az adott módon és nem másként zajlik (szókatlan mozzanatok és szándékolt excentricitás nélkül), nyilvánvalóvá teszi, hogy mindenki a normáleset megőrzésén dolgozik. Végül a bizalomstabilizálás gyakorlatai megerősítik arról alkotott képünket is, hogy „mi” mik vagyunk, és mik akarunk lenni. A társadalmi bizalom fenntartása, vagyis permanens előállítása tehát lényegében három tényező összjátékában megy végbe:

az egész ideája, az egész elképzelése, hogy „mi” mik vagyunk, az interakció módjaihoz kapcsolódik. Az interakciót illetően viszont az lesz a döntő, hogy ha megjelenik benne az erőszak, akkor az vagy excentrikus-ságnak, vagy bűncselekménynek számít. Mindebből következően az intézménynek specifikus kontrollfunkciója kell hogy legyen; és az állami erőszak-monopólium kialakulásával egyre inkább szert is tesz erre. Az interakció/intézmény/képzelet általános sémája tehát a modernség vonatkozásában így specifikálható:



Az erőszakmentes interakciót mármost nem lehet kontrollal előállítani. Ennek a feladatnak a megoldása vagy túl sokat követelne az erőszak-monopóliumtól, vagy kihívás volna arra, hogy terrorisztikusan legyen erőszakos (de ez a kihívás mégis hiábavalónak bizonyulna). Az erőszak-monopólium ott avatkozik be, ahol az interakció eltér az elvárttól.

A modernség bizalommodellje csak annak a kölcsönös feltételezésnek az alapján működik, hogy az egymással való érintkezésben nem kell erőszakos túlkapásokkal számolni;

legfeljebb néhány nem biztonságos zóna, mint például „a pályaudvar éjjel kettő után”, tolerálható, mert valamennyire kerülhető.

A közös elképzelések többek közt ezek a feltételezések: folyamatosan hipotéziseket alkotunk arról, hogy mik vagyunk „mi”. S minden erőszakmentes találkozás megengedi a hipotézis fenntartását. Ezek az elképzelések azonban nemcsak a mindennapos viselkedésről szóló hipotézisek, hanem azt is megjelenítik durván, hogy kik vagyunk „mi” a földrajzi és történelmi térben – tekintettel arra, hogy a mindennapos viselkedésre vonatkozó hipotéziseinket nem vihetjük, s ahogy a történelemből tudjuk, nem is mindig vihettük volna magunkkal mindenhol. Az elképzelések egy önképet is kirajzolnak, megjelenítve, ahogy mondani szokás, a civilizáltságot, amihez pedig hozzátartozik egy meghatározott elképzelés – és nem csak a modernségben – arról, hogy mikor és hol legitim az erőszak, s mikor és hol nem az. Minden kultúrának megvan az a feladata, hogy a bizonyos időkben és bizonyos helyeken alkalmazott erőszakot legitimálja, a más-
kor és máshol alkalmazottat pedig delegitimálja. Ebben térnek el a különböző kultúrák.

A „mi” modernségünk, történelmi fejlemények eredményeként, olyan legitimációs és delegitimációs mintákat hozott létre, amelyek – a hatalomnak a modernségben végbement átalakulásával összhangban – kiváltképpen megkülönböztetik minden más, általunk történelmileg ismert kultúrától.

DELEGITIMÁCIÓK – RELEGITIMÁCIÓK

Úgy rémlik, ebben a gyűlekezetben néhány igen érzékeny fül is akad, amely ezt a szót: „vér”, nem bírja hallani.

Georg Büchner: *Dantón halála*

Marszüasz

Nec ququam nisi vulnus erat [tisztá merő seb volt].

– írja Ovidius Marszüaszról. Ismerjük a történetet: a szilén zenei versenyre hívja ki Apollónt, de veszít, ezért az isten elevenen megnyúzza őt:

tiszta merő seb volt, csöpögött mindenhol a vére,
meztelenül inait lehetett már látni, az ér mind
bórtakarótlan ver s ugrál; számlálni lehetne
megrángó beleit s mellében az izmai szálát.
Faunjai szántóknak, sűrű erdők isteni népe
és a fivér szatírok meg a most is kedves Olympus
sírva siratták mind, meg a nimfák s mind ki a bércen
csordás és gyapjas nyáját legelőre terelget.¹

A történet örök kihívás a költőknek, hogy megmutassák, mire képesek a horror műfajában. De ami most fontosabb, ebben a formában világossá teszi, hogy Arno Schmidt mondása, miszerint egy üvöltő embernek nem

¹ Ovidius: *Átváltozások*, Magyar Helikon, Budapest, 1982, Hatodik könyv, 388–395. sorok, 164. o. (ford. Devecseri Gábor).

lehet eldönteni a nemzetiségét, tisztán fenomenológiai talán időtlenül igaz, appellatív jellegében azonban a modernségről tanúskodik – mert a részvét érzésének nagyon is előfeltétele lehet, hogy a részvétet érzők tudják, ki üvölt. A póre erőszak leírása – mindkét értelemben: az erőszaké *sans phrase* és a testet utolsó védőburkától, a bőrtől megfosztó erőszaké – klinikai jellegű, s ez összhangban van azzal a belátással, hogy részvétet csak azok éreznek, akik valamilyen laza rokon kapcsolatban tudhatják magukat a szenvedővel, nem általában az istenek tehát, hanem csak az erdők és mezők „isteni népe”, a nimfák, a faunok és a szatírok. Mindenki más legfeljebb látványosnak találja az esetet.²

Ettől a fájdalom nem lesz kisebb, a sírás nem lesz kevésbé keserves. Az erőszak – melynek aligha van az Ovidiusénál erőszakosabb költői ábrázolása – botrány mindazok számára, akik akár testileg, akár részvevőleg elszenvedik. A többiek számára... Nos, ez a kulturális kontextustól függ. *Nekünk* nehéz nem úgy olvasnunk a Marszüasz-epizódot, mint ami részvétünkre apellál. A szöveg azonban nem mondja, hogy az erőszak rettenetes, csak azt mondja, hogy az erőszak rettenetes annak, akivel szemben elkövetik. Nekünk viszont, a modernség gyermekeinek, akik azért szeretünk néha (úgy mondjuk ilyenkor) archaikusan érezni, az erőszak szinte mindig valami önmagában rettenetes; bizonyítja ezt nemcsak az, hogy ábrázolása taszít bennünket, hanem éppenséggel az is, hogy időnként titkon vagy kényszeredetten tetszésünket leljük benne. Magát a szót is ennek megfelelően használjuk. Amikor erőszaknak minősítünk valamit, az latensen már denúnciáció, vagy mindenesetre megkérdőjelezés annyiban, hogy rákérdünk különös legitimitációjára. Az a mód, ahogyan az erőszakra beszélünk, történelmi átalakulás eredménye – ezzel az átalakulással és a következményeivel fogunk most foglalkozni.

² Ld. Kai Michel: „Kein Mitleid mit Marsyas. Die Griechen schauten bei Gewaltdarstellungen genau hin”, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 2004. január 21. 3. o.

Az erőszakra gondolkoval és beszélve mindig ésszel kell tartanunk azt a körülményt, hogy ezt tehetjük ugyan transzhisztikus és transzkulturális módon, de a különös aspektusok problematizálására való hajlamunk ugyanúgy modern, mint az az igyekezetünk, hogy „megmagyarázzuk” az erőszakot: Ovidiusnak semmit sem kellett megmagyaráznia, mert csak Marszüasznak volt problémája, és Apollón presztízsét sem rontotta, hogy megnyúzta őt. A költő ezért nem is kényszerült úgy bemutatni az erőszakot, hogy bárcsak ne lenne. Nagyon messze volt még az az idő, amikor egy másik költő, Schopenhauer nyomán, azt gondolta az egész létezésről, hogy bárcsak ne lenne, annyira kiirthatatlanul megvan benne az erőszak.³

Max ülve marad

„Áll föl, Max, állj már föl!” – kiabálta a rádióriporter. Hallani lehetett, hogy kétségbe van esve, mármint a német rádióhallgatók hallhatták, Max Schmeling nem, igaz, ő valószínűleg hiába is hallotta volna a ringben, hallgatni akkor sem tudott volna rá: 1938. június 22-én, amikor Joe Louis az első menetben, két perc négy másodperc után kiütötte őt, Schmeling rég nem volt már a nehézsúly világbajnoka. Két évvel korábban még legyőzte a fiatal Louist, ám 1938-ban már gyakorlatilag esélytelen volt vele szemben. A világbajnoki címet 1930-ban szerezte meg, és már 1932-ben el is veszítette úgy, hogy közben csak egyszer védte meg, méghozzá egy kevésbé kvalifikált bokszolóval szemben, kiábrándító öklözéssel. De ahogy megszerzte, azzal sporttörténelmet írt.

³ Ld. Arno Schmidt: „Leviathan oder die beste der Welten”, in: uő: *Werke*, Bargfelder Ausgabe, szerk. Arno Schmidt Stiftung, I/1. k. Zürich, 1987, 33–54. o., itt: 44. o.

A cím előző birtokosa, aki korábban okos játékkal megverte a nála fizikailag erősebb Jack Dempsey-t; megtette, ami kevés bokszolónak sikerül: gazdagon és egyetlen verés nélkül visszavonult. Az így megüresedett trónért szállt ringbe Jack Sharkey, aki szintén legyőzte Dempsey-t, és Max Schmeling, aki az ökölvívás provinciájának számító Németországból küzdötte fel magát a nemzetközi hírnévig. Három menetben át Sharkey volt fölényben, és mindenki biztosra vette, hogy ő fog győzni. Aztán a negyedik menetben Schmeling összeesett, mélyütést reklamálva. Úgy látszott, nagy fájdalmai vannak, alig tudta elvonszolni magát a szorító sarkáig. A mérkőzésvezető felajánlotta neki, hogy maradjon ülvé a székén, amíg összeszedi magát. Edzője másképp döntött:

Szabálytalan ütést kapott, neki kell adni a címet. Nézze, hogy szenved!

A bíró hezitált, ám ekkor állítólag odakiáltott neki egy bizonyos Arthur Brisbane, a Hearst sajtókonszern neves újságírója:

Ha nem Schmeling kapja ezt a meccset és a címet, kinyírom az ökölvívást ebben az államban!⁴

Schmelinget hirdették ki győztesnek. Volt választása, hogy tovább küzd vagy ülvé marad. Ülvé maradt.

Az eset azért érdekes, mert megvilágítható vele egy civilizációkon átívelő szerkezeti modell. A ring nem az erőszak enklávéja egy egyébként erőszakmentes környezetben, hanem a szabályozott erőszak zónája. Ott az embereknek *szabad* ökölrel ütniük egymást, míg máshol nem szabad ezt tenniük, vagy csak *nagyon* kivételesen. És *csak* ökölrel *szabad* ütniük egymást, nem szabad rúgniuk,⁵ nem szabad harapniuk⁶ s így tovább, és csak

⁴ Stanley Weston: *Heavyweight Champions from Sullivan to Ali*, New York, 1976, 128. skk. o.

⁵ Ezt egy másik sportágban szabad, a kickboxban.

⁶ Az exvilágbajnok Mike Tyson beleharapott ellenfele fülébe, amiért leléptették.

bizonyos testrészekre szabad ütniük, másokra nem – ebből a szabályból profitált Schmeling. A szorítóban van tehát *megengedett* és *tiltott* erőszak. S van végül *kíváncos* erőszak, hiszen a bokszolónak bokszolnia *kell*. Ha sokáig nem bokszol, hanem csak kitér a másik ütése elől, akkor „passzivitás” miatt megintik, és legrosszabb esetben le is léptethetik.

A szorító talán különösen vonzó lenne némelyek számára, ha a szabályozatlan erőszak helye volna, vagyis ha csak mint helynek a körülhatároltsága szabályozná, de ez esetben a benne küzdőkről legfeljebb ijesztő anekdotákat lehetne mesélni, történeteket nem. Csak azért születhetnek a szorítóban olyan személyiségek, akikhez tartós fantáziák kötődnek, mert ott elvileg ugyanaz a szabály*struktúra* uralkodik, mint amelyik a társadalmat alakítja, az egyes szabályok viszont különböznek. E *más szabályok* alapján a bokszolók az emberi képesség olyan oldalait mutathatják meg, amelyeket máshol nem volna alkalmuk kinyilvánítani, és olyan emberekként tehetik ezt, akik közénk tartoznak, mert a rájuk vonatkozó szabályok *jellegükben megegyeznek* a ránk érvényesekkel. Ezért harcosok, nem pedig szörnyetegek.

Megengedett, tiltott, kíváncos

A kultúrák nem általában véve erőszakosak vagy békeszerető, sőt még erőszakosabb és kevésbé erőszakos kultúrák között sem könnyű plauzibilis módon különbséget tenni. A kultúrák *különbözőképpen* erőszakosak. A továbbiakban, amikor ezekre a kultúrák közti különbségekre akarok utalni, különböző civilizációs formákról fogok beszélni. Ez nem teljesen önkényes, hiszen a „civilizáció” fogalmában implikált különbségtétel „civilizált” és „barbár” között egy olyan kultúra műve, amely azt állítja magáról, hogy erőszakosságát értelmes és belátható módon korlátozza, s így határolja el magát egy másik-

tól, amely nem teszi meg ugyanezt. Itt azonban nem ezt a kognitív diszsonanciából adódó megkülönböztetést veszem alapul, hanem a következő meghatározást:

Egy civilizációs formát az jellemez, ahogyan az erőszak zónáit definiálja: ahogyan kijelöli azokat a területeket, ahol az erőszak tiltott, megengedett vagy kívánatos, vagy ezek a lehetőségek szabályozottan kombinálhatók.

Ebből a társadalmi tényből kell kiindulnia az erőszak minden szociológiai vizsgálatának és az erőszak minden pszichológiájának is, ha nem akar könnyelmű lélektani hipotézisekbe bonyolódni. Az erőszakra való beszédnek és ezen belül főként az erőszak problematizálásának a háttérében mindig ott vannak ugyanis többé vagy kevésbé maguktól értetődőnek vett „zónák”, illetve elismert legitimációs terek.

Az erőszak minden legitimációja vagy delegitimációja a megengedett, tiltott és kívánatos erőszak előfeltételezett specifikus zónáira vonatkozik, akár azért, hogy megváltoztassa, akár azért, hogy valamilyen aktuális problematizálás kapcsán megerősítse azokat.

Könnyű észrevenni, hogy ez a „zónákra” való felosztás, ahol is a zónák nem mozgathatók *ad hoc* módon, hanem stabilak maradnak, elementárisan összefügg az egyes civilizációs formákat kitüntető társadalmi bizalom sajátosságával. Hadd emlékeztessünk itt arra, hogy a bizalom általában nemcsak ahhoz a vélelemhez kapcsolódik, hogy az emberek megtesznek bizonyos dolgokat, hanem ahhoz is, hogy bizonyos dolgokat nem tesznek meg.

A társadalmi bizalom lényegileg kötődik a tiltott, megengedett és kívánatos erőszak zónáinak stabilitásához.

Amikor „erőszakos emberről” beszélünk, akkor ezzel sohasem *általában* jellemezzük viselkedését – még ha a kifejezés ezt sugallja is –, hanem egy *specifikus* tulajdonságát nevezzük meg: azt, hogy hajlamos a durvaságra. Ugyanez érvényes a „békés emberre”. Ha az előbbivel az a baj, hogy ott is üt, ahol nem volna szabad, úgy az utóbbival az, hogy kétséges, meg tud-e felelni a katonai szolgálat követelményeinek. A katona nem erőszakosságáért, hanem bátorságáért kap kitüntetést; az viszont, hogy valaki egy vendéglőben nem kezd verekedést, említésre sem érdemes, legalábbis manapság. Apropos: a vendéglő egészen sokáig a megengedett erőszak helye volt; s az, hogy ma kihívják a rendőröket, ha vendégek egymásnak esnek; az állami erőszak-monopólium privát tereket egyre jobban elérő expanziójának következménye. Ma már az is jogorvoslatért folyamodhat, akit olyan helyen vernek meg, ahova nem lehet rendőröket kihívni, persze csak akkor, ha az adott hely nem tartozik a megengedett erőszak területeihez.

Az összes civilizációs forma számára legfontosabb különbségtétel háború és béke szétválasztása. Ez nem általában a „tiltottat” és a „nem tiltottat” különbözteti meg, hanem – és ezért annyira éles – a „kívánatos” határolja el a „nemkívánatos” mindenütt, ahol hadjáratot folytatnak, és nagyobb vagy kisebb hadseregét vetnek be. Háborúban nemcsak szabad, kell is erőszakot elkövetni, legalábbis azoknak, akik erre vannak kijelölve és gyakran kiképezve is. De az, hogy „erőszakot kell elkövetned”, nem foglalja magában azt, hogy „szabad erőszakot elkövetned”. Nem csak a modern háború ismer határokat. A háborúkat különbözőképpen és különböző eszközökkel folytatják. A harmincéves háború és a második világháború között a modern háborúkra az volt jellemző, hogy meghatározott földrajzi szektorokra, a csataterekre korlátozódtak.⁷ A modern háborúban nemcsak ismerik,

⁷ Amikor erről a korlátozásról és hasonlókról beszélünk, ahhoz mindig hozzá kell érteni, hogy elvileg. A szóban forgó normák a gyakorlatban nem érvényesültek mindig, gyakran megsértették őket stb.,

hanem hangsúlyozzák is a harcolók és a nem harcolók megkülönböztetését, és gondoskodnak arról, hogy ez mindenkor látható legyen: az egyenruhával. A csatában a katonának erőszakot kell elkövetnie, máskülönben (ha gyávának mutatkozik az ellenség előtt) őt magát fenyegeti erőszak. De ha az ellenséges katona megadja magát, akkor hadifogollyá válik, akit már nem szabad megölni vagy megsebesíteni. Ez mindenestre a modern háború normája. A premodern háborúban sokszor szabad volt felkoncolni az ellenséget a csataterén, senki sem botránkozott meg ezen. Más volt a helyzet, ha a győztes megkímélte a legyőzött életét, foglyul ejtve őt. Ekkor gyakran nem állt már szabadságában, hogy valamilyen okból mégis megölje. Az ebből a normából adódó egyik konfliktussal még foglalkozni kell.⁸ A különböző civilizációs formákban a háborúkat rendszerint különböző eszközökkel folytatják, s ezek nem csak a technika állásától függenek. Szinte mindenütt tiltva vannak olyan fegyverek, amelyeket egyébként be lehetne vetni. Az első világháborúban kipróbálták az ideggázt, a másodikban viszont tabusították, és ezt a tabut az összes egyéb szörnyűség ellenére betartották. Bizonyos időszakokban a számszerű alkalmazása nemcsak tisztességtelennek számított (mint az íjások tömeges bevetése), hanem pápai rendeletek tiltották is a keresztényekkel szembeni használatát.

A háború, melyre általában az a jellemző, hogy megkívánja – parancs formájában – az erőszakot az arra feljogosítottaktól; időnként ismeri mindazonáltal a *megengedett* erőszakot is. A középkorban léteztek bizonyos konvenciók arra vonatkozóan, hogy a városok és az erődítmények ostromának hogyan kell zajlania. Az ostromló seregeknek volt bizonyos ideje az ostromra és arra, hogy

de sohasem voltak közömbösek, máskülönben nem léteztek volna. A gyilkosságot büntetni rendelő jogszabályt nem helyezi hatályon kívül az, hogy valaki gyilkol. Az viszont már a norma erodálódását jelzi, ha általánossá válik, hogy a gyilkosság nem von büntetést maga után.

⁸ Ld. a következő, „Civilizáció és barbárság” című fejezetet.

megpróbálja lerombolni a falakat, miközben az ostromlottak bízhattak a felmentő sereg érkezésében. Ha nem kaptak ilyen segítséget, mellyel az ostrom átalakult volna csatává, az ostromlók egyre keményebb hangnemben szólították fel őket megadásra, egészen addig az ultimátumig menően, hogy ellenkező esetben az elfoglalt (azaz még csak elfoglalandó) városban engedélyezni fogják a fosztogatást. Shakespeare *V. Henrikjében* van egy ilyen jelenet – azzal az idevágó retorikából nehezen kihagyható mozzanattal, hogy annyi megpróbáltatás után a katonáktól nem is lehet megtagadni a fosztogatást:

HENRIK

Hogy dönt a város parancsnoka? Végső

Tárgyalásunk ez. Hát hódoljatok

Legjobb kegyelmünknek, vagy pusztulásra

Bűszkén a legrosszabbra ingereltek

Mert úgy legyek katona – s azt hiszem,

Legjobban e név illet meg –, ha újra-

Kezdem az ágyúzást, el nem hagyom

A félig földült Harfleur-t, míg porig

Nem égett. Akkor már mind csukva lesznek

Az irgalom kapui, és a nyers,

Keményszívű, vért szagolt katona

Dühöng pokol-tág lelkiismerettel,

Friss szüzet és virító gyermeket

Fűként kászálva. [...]

Mi zabla van elszabadult gonoszság

Völgynek vágóját megállítani?

Hiába tékozlunk hiú parancsot

A dühödten prédáló katonákra,

Akárha a Leviatánt szeretnők

Partra csalni. Ezért, harfleuriek,

Szánjátok meg a várost és a népét,

Míg katonáim hajlanak szavamra [...].⁹

Amikor aztán eljött a megengedett erőszak, a „szabad erőszakot elkövetned” ideje, a győztes sereg katonái azt tehettek, amit akartak: fosztogathattak, rombolhattak,

⁹ William Shakespeare: „V. Henrik”, in: uő: *Összes drámái I. Királydrámák*, id. kiad., 481–598. o., itt: III. felvonás, 3. szín, 526. sk. o. (ford. Vas István).

felgyújthatták a házakat, megerőszkolhatták a nőket, kínozhattak, gyilkolhattak. A raptív és autotelikus erőszak orgiáinak, melyeket az irodalmi és egyéb források ábrázolnak,¹⁰ „befelé” semmi sem szabott határt, azaz nem volt olyasmi, amit „egyszerűen nem lehetett megtenni”, hanem csak külső határok voltak, térben a meghódított város falai, időben pedig az, hogy a fosztogatást, mondjuk, három napra korlátozták, utána minden katonának vissza kellett térnie az egységéhez, ha nem akarta azt kockáztatni, hogy dezertőrnek minősüljön.

A háborús kultúra történetéből az látszik tehát, hogy mindig létezett a határok – hol egyszerűbb, hol összetettebb – komplexuma. Voltak külső határok, melyek azt tisztázták, hogy mi tartozik a háborúhoz, és mi nem, s voltak belsők, melyek pedig azt, hogy minek van helye a háborúban, és minek nincs.

Hogy a civil mindennapi életnek mennyire kell fegyvermentesnek lennie, az még a modernségben is vitatott – Európában nem, de az Egyesült Államokban igen. Az azonban ott is egyértelmű, hogy fegyvert csak önvédelem céljából szabad használni. A westernfilm fáradhatatlanul ismétli a sémát: verekedni bármikor szabad a szalonban, nem szabad viszont lelőni a másikat, illetve csak akkor, ha az ránt először fegyvert. Ilyen esetben a seriff még kihallgatja a tanúkat, és megnézi, hogy az áldozatnak ott van-e a kezében a revolvere. – Egyes korok ismerik a párbajt mint a becsületbeli ügyek rendezésének formáját, mások nem; és ahol szokásban van, ott sem párbajozhat mindenki. – A család sokáig a megengedett erőszak helye volt, noha nem mindenki számára. A szülők verhettek a gyerekeket, a férj pedig a feleségét is verhetett. Sőt meg is erőszakolhatta, bár nem kénye-kedve szerint, hanem csak akkor, ha a feleség megtagadta az együttélést.¹¹ A német jogalkotásban a házasság csak fokoza-

¹⁰ Ld. Johann Jacob Christoffel von Grimmshausen: *A kalandos Simplicissimus*, I-II. k. Európa, Budapest, 1984, I. k. 17-19. o. és *passim* (ford. Háy Gyula).

¹¹ A házasságon belüli nemi erőszak csak hosszú viták után lett büntetőjogi tényállás. És a vitáknak van utóhatásuk is. Lehetséges ezért,

tosan vált (normatív értelemben) erőszakmentes térré. – Az iskola úgyszintén sokáig a megengedett erőszak helye volt, legalábbis amennyiben a tanár pálcával verhetett, később már csak felpofozhatta az engedetlen diákokat.

A tiltottnak, a kívánatosnak és a megengedettnek ezeket a különböző mintáit sokszor nem lehetséges a „többé” vagy „kevésbé” szerint osztályozni. Melyik kultúra vajon az „erőszakosabb”: az, amelyik szabályozott kivételként engedi a fosztogatást és mészárlást, vagy az, amelyik ezeket tiltja, viszont a harcmezőkön emberek tömegeit öli vagy nyomorítja meg gránátokkal és gázzal? Akadhat, aki tud válaszolni efféle kérdésekre, ám ehhez olyan nézőpontja kell hogy legyen, amely magában foglalja a megengedett/tiltott/kívánatos egy bizonyos mintája iránti preferenciát és a más mintákkal szembeni averziót. Ha így állítja egy kultúráról, hogy több benne az erőszak vagy akár a kegyetlenség, mint egy másikban, akkor ez csak az ő számára nehezebben legitimálható erőszak vagy kegyetlenség többlete lesz.

Civilizáció és barbárság

Az a kérdés, hogy emberek miért lesznek erőszakosak, nemcsak szociológiailag és történetileg elhibázott, hanem pszichológiailag is naiv, s főként céheken átívelő félreismerése annak a helyzetnek, amelyben egyáltalán felmerül – mert felmerülni felmerül, és a naivitás

hogy valaki nem ért egyet azzal az állítással, miszerint „a házasságon belül sokáig megengedett volt a nemi erőszak”. De ugyanarra a tényállásra gondolunk: a férjnek szabad volt együttélésre kényszerítenie az attól vonakodó feleséget. A „nemi erőszak” kifejezés törvénybe ütköző cselekedetet jelölt, melyet senki sem szándékozott legitimálni, s arra szolgált, hogy egy (még) törvényes és sokak által legitimnek tartott cselekedetet delegitimáljon. Az illegalizálással elért delegitimációt sokaknak nehezebbé esik átérzeni; a megengedett és a tiltott zónái csak lassan alakulnak át.

nak mindig van valami oka. Az, hogy felteszik a kérdést, a modernség egyik specifikus önfélreértésével függ össze, amelyben – mint általános mechanizmusban – osztozik más civilizációs formákkal, de amely benne különös-képpen érvényesül.

Minden civilizációs forma hajlamos „természetesnek” vagy „istentől valónak” tartani (vagy a kétségbevonhatatlanul helyesnek bármilyen egyéb metaforájával jelölni) azt a sajátos módot, ahogyan a tiltott erőszakot megkülönbözteti a megengedett és a kíváncsi erőszaktól.

Minden civilizációs forma különös zavarba is kerül ebből adódóan, amikor valamely más civilizációs formával találkozik. Minthogy az erőszakosság rá jellemző módját nem reflektálja, ezért a másikat nem úgy fogja érzékelni, mint ami csupán egy másik forma, hanem mint ami sérti a formát, s legalábbis hajlamos arra, hogy formátlan legyen, fegyelméletlen, barbár vagy akár ördögi. Az erőszak korlátozásának más formáival való találkozást a korlátlan erőszakkal való találkozásként éli meg.

A különböző civilizációs formák – főleg azok, amelyek között erőszakos konfliktusra kerül sor – kölcsönösen barbarságnak érzékelik egymást, s önmagukat védve „a civilizációt” védik

(legfeljebb nem így hívják, hanem valami ezzel egyenértékű szavuk van rá). Ez kétségkívül a saját kontingencia érzékelésére való képtelenség, s ennyiben mindig rossz közvetlenségből fakad. Ugyanakkor nem hagyható figyelmen kívül itt a komolyságnak az első részben tárgyalt problematikája. Mennyire kell vajon az értékorientált cselekvést – a kanti „én gondolom” analógiájára – mindenkor annak a tudatnak kíséernie, hogy „Tehetek másként is, és ha másvalakiként és más időben és más honnan jöve állnék itt, másként tennék; mivel tudom ezt, és nem szeretném, ha naivitással vádolnának, elő is tud-

nám adni viszonylag röviden, ha muszáj volna – csak erre most nemigen van idő –; milyen megfontolások késztetnek arra, hogy a saját esetlegességemnek megfelelően éljek”?¹² Az „Itt állok, nem tehetek másként” nem szükségképpen egy előzetes morális reflexió tanúbizonysága ugyan, de *jobban bíznánk-e abban, aki értésünkre adja, hogy cselekedhetne egészen másként is?* Felidézve Margit fent tárgyalt kételyét, az az ember, aki ily módon állandóan tudatában van a maga esetlegességének, úgy tiszteli a morált, mint Faust a szentségeket: anélkül, hogy áhítaná őket. Ebben rejlik ugyanakkor az ironikusok bizalmatlansága is a komolyak és áhítóók iránt. Utóbbiak hajlanak a fanatizmusra, aki viszont tudatában van nézetei esetlegességének, az aligha alkalmas fanatikusnak.¹³

Különösen tanulságos az azték és a spanyol kultúra és civilizációs forma rövid és erőszakos találkozása. Ezek ugyanis korábban semmit sem tudtak egymásról, nem volt köztük előzetes közeledés úgy, hogy már találkoztak volna semleges területen, és sem nyelvi, semmilyen más vonatkozásban nem értették egymást. Fontos olvasmány ehhez Todorov nagyszerű elemzése, mely nemcsak azt mutatja meg, hogy milyen messzire mehet a kölcsönös nemértés, hanem azt is, hogy „a másik megértése” kultúráról kultúrára egészen mást jelenthet.¹⁴ Itt csak e találkozás egyik döntő aspektusával, a katonai-erőszakos vonatkozással foglalkozunk.¹⁵ Az azték

¹² „A magadfajta ember nem marad meg ott, hová a szülés szeszélye? dobta” (Lessing: „Bölcs Náthán”, III. felvonás, 5. jelenet, id. kiad. 389. o.).

¹³ A legrövidebb beszámolót arról, hogy milyen szerepe van a komolyságnak a világtörténelemben, Douglas Adamsnél olvashatjuk: „Belőlünk teljesen hiányzik a fanatikus megszállottság; jelentette ki Ford. [...] »És ez a döntő tényező. A fanatizmussal szemben nem győzhettünk. Őket az élteti, minket nem. Ők győznek.«” (Douglas Adams: *Das Leben, das Universum und der ganze Rest*, München, 1983, 103. o.).

¹⁴ Id. Todorov: *Die Eroberung Amerikas*, id. kiad.

¹⁵ A továbbiakhoz ld. még Richard Lee Marks: *Der Tod der gefiederten Schlange*, München, 1993; Reemtsma: „Die Idee des Vernichtungskrieges”, id. kiad. és uő: „Cortez et al.”, id. kiad.

és a spanyol hadviselés gyökeresen különbözött. Összezsapásukból kiderül, hogy a háborúnak nincs „lényege” *à la* Clausewitz, amelyet fel lehetne tární; s amelyből a mindenkori empirikus történet mint megjelenési formát lehetne levezetni. Nincs olyan, hogy „a” háború. Csak háborúk vannak, és közös vonásaik nem valamilyen megtalálandó vagy kitalálandó közösből adódnak, hanem a wittgensteini értelemben vett „családi hasonlóságok”.

A háború mindig egy kultúra kifejeződése, sőt gyakran kulturális mintáinak egyik meghatározó eleme, egyes társadalmakban pedig maga a kultúra.¹⁶

Hogy némely esetben a háború kultúrája mennyire összefonódhat egyéb kulturális mintákkal, azt az is mutatja, hogy milyen nehéz változtatni rajta. Az aztékok nem voltak képesek a követelményekhez igazítani a maguk hadviselését – vagy csak akkor, amikor már túl késő volt.

Ahogy korábban már említettük, az aztékok a háborúban mindenekelőtt foglyokat akartak ejteni. Nem gazdasági érdekből volt szükségük rájuk – a rabszolgatartástól a gyenge földek nem lettek volna termékenyebbek¹⁷ –, hanem azért, hogy rituálisan lemészárolhassák őket.¹⁸ A csaták célja tehát nem az volt, hogy megöljék az ellenséges harcosokat, hanem hogy minél többet élve foglyul ejtsenek közülük. Otthon aztán ketrecekben felhizlalták, majd feláldozták őket: a fővárosban, Tenocstitlanban a központi templompiramis csúcsán kivágták és elégették a szívüket; a húsuakat elfogyasztották, többnyire chilivel fűszerezett sült formájában. A spanyol hadviselés viszont az ellenség megölésére irányult. Tenocstitlan – mely a hódítók elmondása szerint nagyobb és szebb volt bármely spanyol városnál – hetvenöt napi harc után

¹⁶ Keegan: *Die Kultur des Krieges*, id. kiad. 34. o.

¹⁷ Ld. Marvin Harris: Wohlgeschmack und Widerwillen.

¹⁸ A jelen összefüggésben mindegy, hogy az emberevés elsődleges célja volt-e a foglyok ejtésének – ahogy Harris véli –, vagy csak mellékes következménye.

romokban hevert. A különböző becslések 100 ezer és 240 ezer közé teszik a harcnak áldozatul esett azték férfiak számát, az ostromlott városban éhen pusztultakat is ideértve¹⁹ (a nők és a gyermekek nem szerepelnek a becslésekben²⁰). Az aztékok „úgy hetven spanyolt”²¹ ejtettek foglyul és áldoztak fel: Ha feltételezzük, hogy Cortés haderejénél a korábbi harcok embervesztését kiegyenlítették a kubai kormányzó, Velazquez seregéből átszökött katonák, úgy a létszám a kezdeti félezer körül lehetett, aminek a hetven fő az egyhatede. *Nota bene*: hetven fogoly, nem hetven halott. Az aztékok, minthogy ölni nem állt érdekükben, óriási veszteségeik közepette is azon voltak, hogy élve elfogjanak néhány spanyolt. Ha másképp háborúznak, talán a kimenetel is más lett volna. Ha megsemmisítő háborút akartak volna folytatni, meg is tudták volna semmisíteni a spanyolokat; bár itt természetesen felmerül a kérdés, mit jelent az „akarni” egy olyan helyzetben, amelyet annyira nem értünk, hogy valójában *teljesen ismeretlen* számunkra. Mindenesetre abból, hogy az aztékok a spanyolok technikai fölénye ellenére hetven foglyot tudtak ejteni, méghozzá úgy, hogy ők maguk számos harcost veszítettek, mire élve kihozták egyvalakit az öldöklő ellenség soraiból, ebből egyvalami világos: ha ugyanezt a fizikai energiát ölésre fordítják, legyőzték volna a spanyolokat, spanyol irányítás nélkül az indián segédcapatok megfutamodtak volna, az aztékok pedig, legalábbis ezúttal, megmentették volna az életüket és a hatalmukat, még ha az éhínség és a betegségek már megtizedelték is a népességet.

Bár a spanyolok még a himlőt is behozták, és ez az Amerikában addig ismeretlen betegség olyan szörnyű pusztítást végzett, hogy az óslakosok hosszabb távon aligha lettek volna képesek katonai ellenállást kifejteni, Tenocstitlan ostromát mégis az döntötte el, hogy az

¹⁹ Ld. Hernán Cortés: *Die Eroberung Mexikos. Drei Berichte an Kaiser Karl V.*, Frankfurt am Main, 1980.

²⁰ Ld. Marks: i. m. 341. o.

²¹ I. m. 328. o.

aztékok nem tudták idejében elsajátítani egy másféle mintáját annak, amit szuprakulturálisan „háború”-nak nevezünk. A spanyoloknak a győzelemért csak azt kellett tenniük, amit ismertek és megszoktak. A felek kölcsönösen ocsmánynak találták egymást, ami nem is lehetett másként. Az aztékok felfoghatatlan és értelmetlen barbárságnak tartották, hogy a spanyolok százával és ezrével ölik meg az embereket, és a holttesteket hagyják a csatatéren oszladozni, míg a spanyolok számára az emberáldozat és a kannibalizmus azt bizonyította, hogy Tenocstitlan az ördög lakóhelye.²²

Alkalmazkodni és változtatni természetesen nem lehetetlen, de ez eltart egy ideig. Mire az aztékok végre megtanulták a pusztító hadviselést, már legyőzték őket. Más, nem ennyire drámai, de jelentős és nehéz formában ment végbe alkalmazkodás a százéves háború során a franciaországi csatatereken.²³ A francia és az angol hadsereg egyaránt hagyományos módon a nemesek által kiállított pánccal lovasságból és a könnyű fegyverzetű gyalogságból állt, de az angolhoz tartozott még egy íjászegység is, melynek fegyvere, a közel embernagyságú íj specialitás

²² Az azték kultúra fennmaradt artefaktumait megnézve feltűnő, hogy istenképeik mennyire hasonlítanak az európai szörnyábrázolásokhoz. Amikor a spanyolok megpillantották Tlaloc vagy Mictlantecuhtli szobraikat, minden bizonnyal azt hitték, hogy ördögöket és démonokat látnak.

²³ Az alábbiakhoz ld. Barbara Tuchman: *Der ferne Spiegel. Das dramatische 14. Jahrhundert*, München, 2002, 91–96. o.; John Keegan: *Das Anitz des Krieges. Die Schlachten von Azincourt 1415, Waterloo 1815 und an der Somme 1916*, Frankfurt am Main-New York, 1991, 89–134. Delbrück egészen másként írja le a crécyi és az azincourt-i ütközetet, aminek részint az az oka, hogy az íj technikai továbbfejlesztése, amit ő vitat, igenis bizonyítható, részint pedig az, hogy „a háború művészetét” történelemfeletti és bizonyos értelemben racionális tevékenységnek tartja, s a kulturális tényezőket legfeljebb mint zavaró mozzanatok, de leginkább egyáltalán nem veszi számításba; ld. Hans Delbrück: *Geschichte der Kriegskunst im Rahmen der politischen Geschichte, Dritter Teil: Das Mittelalter. Von Karl dem Großen bis zum späten Mittelalter*, Hamburg, 2003, a két csatához 470–489 o., az íj szerepéhez 403–412. o., a „pszichológia” jelentőségéhez 472. skk. és 491. sk. o.

volt: a belőle kilőtt nyílvevessző át tudta ütni a páncélt, kezelése pedig különleges kiképzést igényelt. Az angol íjászok nagy része a társadalom peremén élő ember volt; némelyiküket a bitófa alól vitték el katonának. Az íjak bevetésének pusztító következményei voltak. A franciák két csatát veszítettek el emiatt, a crécyi 1364-ben és az azincourt-i 1415-ben. A két vereség azt mutatja, hogy a franciák technikailag nem tudtak alkalmazkodni. Fél évszázad sem volt elég nekik ahhoz, hogy egyenértékű fegyvereket állítsanak elő, és létrehozzák a maguk megfelelően kiképzett íjászcsoportját. De ami még fontosabb, a védelem szempontjából nem tudták az új fegyverhez igazítani taktikájukat: Azincourt-nál ugyanolyan megdöbbenéssel rohantak bele az ekkor már várható nyílözönbe, mint Crécynél; és ugyanazzal az eredménnyel.

Az íjászok bevetése nem volt lovagias dolog. Egy „lovagias” ütközetnek hagyományosan úgy kellett lezajlania, hogy a két lovasság egy-egy része nekitámadt az ellenség gyalogságnak, a többiek pedig egymásnak rontottak, és ez az összecsapás döntötte el a csata kimenetelét. Az életben maradt lovagokat foglyul ejtették, és csak akkor engedték el, amikor váltságdíjat kaptak értük, fegyvereikért és lovaikért. Alapjában véve a klasszikus lovagi ütközetnek egy tömeges „férfi a férfival” küzdelem volt a központi része. Jellemzően elsősorban a hosszú íj bevetése változtatta meg döntően. Az addig érvényes normák szerint ez nem volt fair. És a franciák úgy gondolták, hogy Crécynél az angolok valójában nem győztek. Sokkal több francia nemeset ölt meg vagy ejtettek foglyul ugyan, mint ahány angolt a franciák, de nem ők hagyták el jobb lovagokként a csatateret. Crécyi a franciák számára olyan volt, mint valami súlyos és tragikus üzemzavar, egy nagyszabású félreértés, melyet nem is tisztességes dolog felemlíteni. Az angolok számára egy fejlettebb haditechnika kipróbálásának terepe volt, s miután az újítás sikeresnek bizonyult, később is alkalmazták, szintén sikerrel.

Megváltozott a háború képe. Aki úgy tekinti a háborút, mint az angolok, az a hagyományos módon harcolókat

ostobának látja. Aki úgy, mint a franciák, az az újítóknak semmilyen szabályt nem tisztelő barbárokat lát. A technikai cél-eszköz-racionalitás és a morál ezen ellentéte mindig megvan az ilyen civilizációs átalakulásokban.

Ahol kiterjesztik a megengedett vagy a kívánatos erőszak területét, ott megjelenik eszközként valami, ami korábban nem ismeretlen volt, hanem egyáltalán nem számoltak vele mint eszközzel.

A nemzetiszocialisták egy veszély hosszú távú elhárításának eszközeként igazolták azt, hogy nemcsak a szovjet hadsereg, hanem a szovjet lakosság ellen is hadat viseltek.²⁴ Ez a fajta hadviselés hadtörténetileg nem azért volt újdonság, mert korábban a modernségben más hadviselők pusztán nem ismerték a cél lehetséges eszközeként, vagy mérlegelték és elvetették, hanem azért, mert a modernségben addig egyszerűen nem háborúztak így. Ez a magyarázat egy sok történész által rejtélyesnek tartott fejleményre, nevezetesen a Wehrmacht néhány tisztjének ellenállására, akik előzőleg aktívan részt vettek a háborúban, és a náci ideológiával sem fordultak szembe.²⁵ Nem a náci ideológia, például az antiszemitizmus volt a döntő, mert azt a legtöbbben közülük osztották bizonyos mértékben – s egyszersmind tolerálták is a mások által képviselt radikális formájában –, nem is a hadicélok voltak a döntők, mert azokkal egyetértettek: a hadviselésnek az a módja volt a döntő, amelyet ezek a célok mindig is implikáltak már, de amelyről az illető tisztek többségének nem volt igazán fogalma. Az tette őket ellenállókká, hogy konfliktusba került egyfelől az önmagukról mint katonákról alkotott képük, másfelől a háború képe, melyet

²⁴ Ld. Erich Hoepner tábornok 1941. május 2-i utasítását, in: Hamburger Institut für Sozialforschung (szerk.): *Verbrechen der Wehrmacht. Dimensionen des Vernichtungskrieges 1941–1944*, Hamburg, 2002, 42. o.

²⁵ Amúgy ez nem koherens ideológia volt, hanem különböző, emfatikusan képviselt nézetek egyvelege, melyet a radikalizmus tartott össze.

egy idő után már a szabálynak, nem pedig a mindenütt előforduló és különösebb aggály nélkül figyelmen kívül hagyható kivételnek kellett tekinteniük. A kortörténettel foglalkozóknak sokszor nehéz is volt utólag megérteniük ezt a fajta morált. Ha morális cselekvésként akarták fel fogni a Hitler ellen 1944. július 20-án elkövetett merényletet, úgy ezt nem lehetett összhangba hozni azzal, hogy az abban részt vevő tisztek addig a legkevésbé sem fordultak szembe a náci rezsimmel, s Lengyelország és a Szovjetunió megtámadását sem elleneztek. Néhányan azok közül, akik morális indítékot láttak a merénylet mögött, a náci rezsim politikai és katonai vezetésének nézőpontját osztották: ez a háború és ez a hadviselés szükségszerűen adódott a világnézeti premisszákból, valamint a hadicélokból, következeképp az összeesküvő tisztek vagy nem voltak őszinték (és csak akkor fordultak szembe a rezsimmel, amikor Németország győzelme valószínűtlenné vált), vagy egy titokzatos Damaszkusz-élmény érte őket valahol-valamikor. A helyzet mármost az, hogy a cél-eszköz-kapcsolat csak akkor mutatkozik „logikusnak”, ha a háborút már egy kibővített séma szerint *gondolják el*. Akik egy többé-kevésbé hagyományos háborús mintából indultak ki, azok a zsidó bolsevikok megsemmisítéséről szóló programatikus deklarációkat²⁶ nem vehették a hadicélokra vonatkozó információknak, hanem csak a szokásos üres szájhösködésnek, melyre a politikusok és a katonák egy része mindig is hajlamos háború idején.

Az említett azincourt-i ütközet másféle ellenállást szült katonai vezetők egy csoportjában. Noha az angolok már átalakították a háború modelljét a franciák által még követett hagyományos felfogáshoz képest – valószínűleg az instrumentális racionalitás sémáját követő érvekkel igazolva a változtatást –, ez nem vont maga után olyan hadviselést, amely teljes egészében az instrumentális racionalitásnak lett volna alávetve. Másképp:

²⁶ Ld. Michael Wildt: *Generation des Unbedingten. Das Führungskorps des Reichssicherheitshauptamtes*, Hamburg, 2002, 559. o.

Az instrumentális racionalitás sohasem, háborúban sem „önmagában” jelentkezik, hanem mindig csak valamilyen normatív keretben, és ez a normatív keret határozza meg, hogy mi számíthat egyáltalán eszköznek és célnak.

Az íjászok bevetésének sikere nyomán az angolok igen nagyszámú francia lovagot ejtettek foglyul, akiket a frontvonal mögé vittek. Ott azonban nem tudták megfelelően őrizni őket. Az angol király, V. Henrik attól félt, hogy a foglyok lefegyverezhetik a túl kevés őrt, és hátba támadhatják az angolok seregét. Ezért parancsot adott megölésükre. A parancs ellenkezett az összes addigi háborús szokással, más szóval büntett volt, melynek utóközgéje még Shakespeare-nél is érződik:

HENRIK

De csútt! milyen új harci riadó ez?

A szétszórt franciák csatára gyűltek:

Úgy mindenki ölje meg foglyait!

Adjátok tovább e parancsomat.²⁷

A dráma szerint a parancsot végrehajtották. Utólag azonban megtorlásként igazolták, bosszúként egy mészárlásért, amelyre azonban csak a parancs kiadása *után* került sor. A figyelmes néző tudja, hogy mindkét fél háborús bűncselekményt követett el, de az egyiknek nincs köze a másikhoz. A franciák a foglyok megölése *után*, de nem *amiatt* végeztek az angolok málháját őrző, fegyvertelen vagy alig felfegyverzett ifjakkal.

FLUELLEN

Mekölni a fiúkat meg a poggyászt! Ez kimondottan a hati dörvény ellen van: ez olyan címeres pitánszák, figyeljen csak ide, amelyet csak el lehet követni; hát montya mek a lelkiismeretére, nem íy van?

GOWER

Az bizonyos, hogy egyetlen fiút sem hagytak életben; és ezt a mészárlást azok a gyáva gazemberek vitték véghez, akik elfutottak a csatából; mellesleg felgyújtottak és elhordtak mindent, amit

²⁷ Shakespeare: „V. Henrik”, IV. felvonás, 6. szín, 570. o.

a király sátrában találtak; miért is a király méltán rendelte el, hogy minden katona vágja el a foglya torkát. Ó, hős király ez!²⁸

A rendszerint nem annyira figyelmes néző azonban a hadi szokásnak és jognak erre a *második* megsértésére emlékszik, a „fiúk” lemészárlására, főleg miután a „hős király”-é az utolsó szó vele kapcsolatban:

HENRIK

Franciaországban nem haragudtam

E percig.

Ezen a ponton Henrik már végképp utólagos büntetőintézkedésnek állítja be a foglyok megölését:

Mellesleg elvágjuk foglyaink torkát,

S ha kit még elfogunk, egy sem talál

Kegyelmet.²⁹

A dráma azonban nem engedi elfelejteni, hogy a bűnös parancs kiadásakor és végrehajtásakor még más volt a helyzet.

A valóságban az angol lovagok gyaníthatóan megtagadták a parancsot. Ebben anyagi érdekek is közrejátszhattak, hiszen a halottakért nem kaphattak váltságdíjat. De a legfontosabb az volt, hogy a parancs végrehajtása ellenkezett a rendi becsülettel, avagy a mi terminológiánkban: a parancsba adott háborús cselekmény nem tartozott hozzá ahhoz, ahogyan ők háborúzni szoktak és háborúzni akartak. Nem vállalták a kívánatos/tiltott erőszak szerkezetének ilyen módosítását, a királynak pedig el kellett fogadnia ezt. Azután viszont az íjászoknak parancsolta meg a foglyok megölését. Ahogy említettük, az íjászok híján voltak a rendi kiváltságoknak, így a rendi becsületnek is; nem is úgy vonultak hadba, hogy lett volna hagyomány, tanulás és tapasztalat formálta képük arról, mi a háború, és mi az erkölcstelen gyilkosság. A történeti forrásokból nem derül ki, hogy a gyilkosság végül

²⁸ I. m. IV. felvonás, 7. szín, 570. o.

²⁹ I. m. IV. felvonás, 7. szín, 572. o.

megtörtént-e, vagy elmaradt, ahogy a csata folytatódott.³⁰ Azincourt példája ezzel együtt tanulságos: a háború három eltérő modellje is találkozott egymással ebben az ütközetben, a kíváncsú/megengedett/tiltott három eltérő megkülönböztetése, a civilizáció és a barbárság három eltérő fogalma.

Én/ember

A valamely kollektív képzelet által megrajzolt képnek lényeges eleme, hogy az adott közösség hogyan jeleníti meg saját erőszakosságát. Thersztész Homérosznál tényleg hitvány alak,³¹ Shakespeare-nél inkább gonoszodó, aki kimondja az igazságot egy rakás gyilkosról. És hasonlítsuk össze az ő Akhilleuszát a Homéroszéval. A valamely kollektív képzelet által megrajzolt képhez hozzátartozik az individuális én képe is, aki a helyét keresi ebben a képzeletben. Szellemtudományi közhely, hogy a modernség kialakulása során az egyes szám első személy egyre nagyobb jelentőségre tesz szert: Ez triviálisan annak következménye, hogy az elképzelt világrendek, amelyekben az egyénnek kijelölt helye volt, elveszítik kötelező érvényüket. Az így előretörő nyelvtani formát – ez szintén tudható – az egyén amolyan navigációs eszközként használja, nem annyira arra, hogy megtalálja a helyét az egyre jobban differenciálódó társadalomban, mint inkább arra, hogy biztos pozíció híján is eligazodjon benne. De összefügg-e vajon ez a fejlemény a modernségnek az erőszakhoz való különös, a fenti második részben vizsgált viszonyával?

³⁰ Id. Keegan: *Das Antlitz des Krieges*, 124. skk. o.

³¹ Az *Íliász* megőrzi ezt a hangot (miként az *Odüsszeia*, határozottabban, az ithakai tiltakozását); Id. Jan Philipp Reemtsma: „Einige Gedanken zu den Versen 426 bis 438 des 24. Gesangs der Odyssee”, in: uő: *Warum Hagen Jung-Ortlieb erschlug*, id. kiad. 15–35. o., itt: 17. o.

Montaigne-nek az a kijelentése, hogy semmi sem készíteti őt „inkább könnyekre, mint a könnyek”,³² ebben a formában, ilyen nyíltan és határozottan kimondva csak a modernség előestéjén lehetséges, ott pedig abszolút avantgárd jellegű. A részvét affektusa egyetemes, és jelentőségét a szellemtörténetben végig elismerik, még ha kezdettől fogva vitáznak is róla.³³ Egy görög vagy római éppenséggel beszélhetett volna így, de megvetették volna érte. Hogy valaki keresztényként így beszélhessen, ahhoz jól meghatározott kontextusra van szükség, és nem igen hiányozhat a kapcsolódás Krisztus szenvedéseire, melyek a síró ember szenvedésében visszatérnek. Montaigne-nél nincs ilyen kontextus, az egyetlen kontextus maga a könyv, amelyben ama mondat szerepel, s amelynek szerzője semmi mást nem tesz, mint hogy erőltetetten az egyes szám első személyt használja. Ez a használat helyettesíti az *én így érzek* tétel megokolását – és az egyéni sajátosság közlésének a közlés formájával való kombinálásából figyelemreméltó normatív igény támad.

Ahogy mondtuk, vitán felül áll, hogy e nyelvtani forma stratégiai használata általánosan különbözik a premodern használatától.³⁴ Ha összevetjük Augustinus *Vallomásait* Montaigne *Esszéivel*, a különbség egészen nyilvánvaló.

Angusta est domus animae meae [Szűköske bizony lelkem hajléka].

– írja Ágoston, és a könyv azzal az idézetszerű invokációval kezdődik, hogy

³² Michel Eyquem de Montaigne: „A kegyetlenségről”, in: uő: *Esszéek*, II. k. Jelenkor, Pécs, 2002, 109–126. o., itt: 120. o. (ford. Csordás Gábor).

³³ Id. Lothar Samson „Mitleid” szócikkét in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Joachim Ritter-Karlfried Gründer, 5. k. Bazel-Stuttgart, 1980, 1410–1416. o.

³⁴ Id. Richard van Dülmen (szerk.): *Entdeckung des Ich. Die Geschichte der Individualisierung vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, Köln-Weimar-Bécs, 2001.

Magnus es, domine et laudabilis valde [Nagy vagy Uram és igen-méltó minden dicséretre].

Az „én” csak az általános

quaerentes enim inveniunt eum [Megtalálják őt (az Urat) keresői]

után jelentkeznek:

quaeram te, domine [Nos, hadd keressélek Uram].³⁵

Ez itt egy őszinte könyv, olvasóm

– kezdi Montaigne, majd hozzáteszi:

könyvemnek én vagyok egyetlen tárgya [...].³⁶

A *Vallomások* nem tekinthető az *Esszék* szellemi előzményének. Kurt Flasch szerint

tévedés azt feltételezni, hogy Augustinus egy személyeszerű, a személy szellemi öntapasztalatára irányuló elméletet alkotott.³⁷

Ágoston, mondhatni, azért hozza játékba az ént, hogy aztán újra kivonja a játékból. Montaigne-nél az én a főszereplő, és sokakat irritált, hogy ez az „én” majdnem semmi, annyira cseppfolyós – Hume „*a bundle of perceptions*”-nek, percepciók kötegének nevezi, Goethe olyasvalamének, amivel „játszhat [...] minden légnymás”; Descartes pedig, úgy tűnik, nem egyszerűen provokációként élte meg az *Esszék* olvasását, mint Kant a hume-i tano-két, hanem egyenesen egzisztenciális veszélyként. Félt, hogy a Montaigne-kastély erős várának perspektívájából nézve a világ csillogó képecskék tablójává esik szét.

³⁵ Augustinus: *Bekennitnisse. Lateinisch-deutsch*, Norbert Fischer bevezetőjével, Düsseldorf-Zürich, 2004, 15. és 9. o. (ford. Wilhelm Thimme); Augustinus: *Vallomások*, Gondolat, Budapest, 1987, 28. és 23. sk. o. (ford. és jegyz. Városi István).

³⁶ Michel Eyquem de Montaigne: „Az olvasóhoz”, in: uő: *Esszék*, I. k. Jelenkor, Pécs, 2001, 15. o. (ford. Csordás Gábor).

³⁷ Kurt Flasch: *Augustin. Einführung in sein Denken*, Stuttgart, 1994, 361. o.

Demiurgoszi elánnal állt neki újból összerakni, elmenve egészen annak a montaigne-i problémának a kiiktatásáig, hogy nem lehet tudni, én játszom-e a macskámmal, vagy a macskám játszik velem: A macskák, mondta, gépek, és egyáltalán nem játszanak. Neki nem volt macskája. Diadala azonban – mint oly sok más diadal a filozófiában – olyannak bizonyult végül, mint a látszólagos győzelem Kleist elbeszélésben, *A párviadalban*: mérgeztettek. A filozófus elszántsága, hogy megmentse a számára legkedvesebbet, a kivitelezés okosságában gyakran az Orfeuszéhoz hasonlít.

Koncepcióját tekintve a descartes-i rendszer az európai szellemtörténet egyik legzseniálisabb dobása ugyan, ám végeredményben csak trükk: Az ötlet, hogy a bizonytalanság legyen az áhitott biztonság fundamentuma, zseniális volt, az érzelm viszont, amely ezt a zsenialitást előhozta – szükségessé, élet-halál kérdésévé téve –, túl erős. Már csak eltúrta a zsenialitást, és pusztá kompenzációként tette láthatóvá: Descartes-ot nem hagyta nyugodni, hogy Montaigne demonstratív élvezetét leli a bizonytalanságban, a nyitott kimenetelű gondolatkísérletekben, a kételyben és az állhatatlanságban; nem hagyta nyugodni az énnel az az ereje,³⁸ amely képes volt megismerni az érzést mint időnként fellépő lelkiállapotot, s elutasítani azt, hogy az én eszméjét egy grammatikai forma alapján véve megengedhetetlen szubsztancializálására vezessék vissza: A „*dubitare*” egyes szám első személyét tette meg hát gondolati építményének alapkövévé. De mit ér egy olyan ház, amelyet csak azért húztak fel, hogy az alapkö láthatatlan legyen? Az *Értekezés a módszerrel* Leibniz *Teodiceájának* ellenpárja. Az építész olyan vehemensen bánik a körzővel és a vízmértékkel, hogy durva hibák maradnak művén: semmi sem illeszkedik pontosan, sőt akkora hézagok vannak, hogy a szándékosan elrontottnak tűnő hajlékot jószerivel semmi

³⁸ Id. Richard Friedenthal: *Entdecker des Ich. Montaigne, Pascal, Diderot*, München, 1969; Jean Starobinski: *Montaigne. Denken und Existenz*, Frankfurt am Main, 1989.

sem különbözteti meg többé a transzcendentális hajléktalanságtól. Ekkor gondolati erőfeszítésre csak akkor van szükség, amikor a hit már hiányzik. Hiába fáradozik Descartes azon, hogy elégségesen összeillessze a világot, a kezdet már visszavonhatatlan: nem a *cogitare*, hanem a *cogito*. Azóta a krédó is másképpen hangzik. Ekkortól egyre inkább intellektuális evidencia lesz, hogy isten az egyes szám első személy kegyelméből létezik, s hogy az éntől hozzá elvezető téves következtetés végeredményben őt tünteti el a világból, nem az ént; és ahol ez nem evidencia, ott nem intellektuálisan nem az.³⁹

A szellemtörténet egyik szomorújátéka – tragédiának, bár aligha volt elkerülhető, azért ne nevezzük –, ahogy ez az intellektualitás is kitarthatóan igyekezett valóra váltani azt a biztonságígert, amelyet a vallás nem tudott többé betartani, a teológia pedig egy idő után már kínál sem.⁴⁰ De ez egy másik téma.

Descartes és Montaigne, bármennyire ellenlábasai is egymásnak, mégiscsak annak az intellektuális újrakezdésnek a pólusai, amely nem maradhatott el az Újvilág felfedezése és az Óvilág katasztrófái után; ez utóbbiaknak Montaigne még szemtanúja volt, Descartes pedig ki is vette belőlük a részét, amikor önkéntesként harcolt a fehérhegyi csatában. Ami Descartes-nál be van zárva rendszerének borostyánkővébe, mozdulatlanul; holtan, haszontalanul, noha nem észrevehetetlenül és ezért nem is elfeledhetően, az Montaigne *Esszéiben* halhatatlanul továbbél, s ezekben a szövegekben már végbemegy az a fejlemény, amely majd csak a XVIII. században, és annak is inkább a vége felé bontakozik ki kötelező érvényű

³⁹ II. János Pál pápa egészen világosan megfogalmazta ezt: ld. Johannes Paul II.: *Erinnerung und Identität. Gespräche an der Schwelle zwischen den Jahrtausenden*, Augsburg, 2005, 22. skk. o.

⁴⁰ Ld Toulmin, Stephen: *Kosmopolis. Die unerkannten Aufgaben der Moderne*, Frankfurt am Main, 1991; Jan Philipp Reemtsma: „Tis all in peeces ... Stephen Toulmin zum 70sten”, *Mittelweg* 36, 1 (1992), 1. 15–28. o.

világértelmezéssé.⁴¹ megjelenik bennük az individualitás mint olyan „sokféleség, amely önmagát látja az egységnek”. Az individuum

a világ, egyetlen pontból nézve, önmagában realizáltan, s ezáltal mások számára hozzáférhetetlenné téve. Önmagát, ez kényszerítő erővel következik ebből az eszméből, csak a szabadság birodalmában realizálhatja; máskülönbben nem mutatkozna sem öntevékenynek, sem egyedülállónak: [...] Az individuummal szemben most az az elvárás, hogy individualitása felől azonosítsa önmagát, afelől tehát, ami megkülönbözteti őt mindenki másától. Az önmegfigyelések és az önleírások nem kapcsolódhatnak többé, vagy legfeljebb csak külsődlegesen, társadalmi pozícióhoz, hovatartozáshoz, inklúzióhoz. Az az elvárás az individuummal szemben, hogy az önmegfigyelésben és az önleírásban saját individualitására rekuráljon. Ez viszont nem utolsósorban az önmegértés olyan módját jelenti, amely alkalmas arra, hogy az individuum plurális, nem integrált kontextusokban éljen és cselekedjen. Vele szemben állóként, azonosságkorrelátumként már csak a világ marad meg így számára.⁴²

Hogy milyen ez a világ, annak teljesen megváltozik a jelentősége. A modernség előtt az egyén az inklúzió módusában létezik, egy előfeltételezett egész (polisz, család, rend) legkisebb egységeként. A modernségben az exklúzió módusában, mert a társadalom

már nem kínál neki olyan helyet, ahol „társadalmi lényként” létezhetne. Csak a társadalmon kívül élhet, csak sajátlagos rendszerként reprodukálhatja magát a társadalom környezetében.⁴³

Montaigne ezt az exklúziót valósítja meg, amikor visszavonul kastélyába: megteremti magának a szükséges ta-

⁴¹ Akkor viszont már olyan formákban is, amelyek a gondolat paródiáinak hatnak; ld. Gernot Böhme–Hartmut Böhme: *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*, Frankfurt am Main, 1985, 123. skk. o., Jan Philipp Reemtsma: *Das Buch vom Ich. Christoph Martin Wielands „Aristipp und einige seiner Zeitgenossen”*, Zürich, 1993, 174. sk. o.

⁴² Niklas Luhmann: „Individuum, Individualität, Individualismus”, in: uő: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, 3. k. Frankfurt am Main, 1989, 149–258. o., itt: 214. sk. o.

⁴³ I. m. 158. o.

pasztalati teret egy olyan társadalomban, amely még nem állt át annyira a funkcionális differenciáltságra, hogy az embernek ne maradna más választása, mint így megélni a világot. Az egyén nemcsak nem reprezentálhatja, meg sem élheti „az egészt”, a világhoz azáltal tud viszonyulni, hogy saját maga is differenciálódik – erre válaszul jelenik meg, a megfelelő társadalmi differenciálódási folyamatokkal párhuzamosan, a részleges inklúziók kínálata.⁴⁴

Ha azonban, miként a modern társadalomban, az individualitást eleve extraszociálisként kell elgondolni, úgy a társadalmi rendszer az egyének inklúziójának különböző formáira támaszkodhat (választók lesznek, páciensek, olvasók, műélvezők stb.). A problémát ekkor a már individualizált individuumok részvétele jelenti, s ehhez funkcióterületenként eltérő kínálatokat kell kialakítani.⁴⁵

Exkluzív individualitásából és kastélyának exklavéjából Montaigne visszatért a politikába, s Bordeaux polgármestereként sikeres funkcionárius lett, miután elrendezte magában, hogy ott nem mint *individuumra*, hanem mint *hozzáértőre* van szükség rá, s hogy sem Bordeaux, sem Párizs – ahol az *Esszék* megjelent –, sem a politika nem az egész világ.

A világhoz való viszonyulásnak ez a formája delegitimálja mindazokat a gyakorlatokat, amelyek az egyént mint „egészt” veszik igénybe, „szőröstül-bőröstül” úgy szólván. Az individuum mint az individualitás birtokosa antitotalitárius indulatot táplál magában, irányuljon ez akár a vallási politika, akár a politikai vallás ellen. A modern társadalom már nem kívánhatja, hogy egyék meg a pudingot, hiszen egyáltalán nem szolgál már pudinggal. A modernség affektusháztartásához hozzátartozik ezért a növekvő ellenérzés az ember mint egész kényszerinklúziójának gyakorlatával, a kínvallatással szemben. Elveszítik jogszerűségigényüket, s az iszonyat és az undor tárgyai lesznek a kényszerítésnek azok a drámai gesztusai, amelyekből az egész világ láthatja, hogy

⁴⁴ Ld. fent a „Krull a vonaton” című fejezetet.

⁴⁵ Luhmann: i. m. 160. o.

az egyén olyannyira az egészé, hogy bármi megtehető vele, amit az egész képviseletei kiszabnak rá: a test bántalmazása és a testbe való belenyúlás a jog végrehajtása során, az autodafé a nyilvános vallomással, a lélek megtisztulásával és a test elégetésével, a bűnösség beismerését kikényszerítő kínvallatás a bírósági eljárásokban és így tovább. Ezek a gyakorlatok azt fejezik ki, hogy amit elpusztíthatnak, az nem lényeges.⁴⁶ Ez újfent a perspektívaváltást jelzi: Az egész totalitárius igénye azt hirdeti, hogy az egyén halálával semmi lényeges nem pusztul el, az egyéni világviszonyulás ellenben azt állítja, hogy az egyén halálával valami egyedülálló pusztul el, tehát elpusztul vele egy egyedülálló világviszonyulás, tehát elpusztul vele egy világ. Ez érvényes a testi kín által kikényszerített heteronómiára is: ez is elpusztít egy lehetséges világot, mert a világ nem minden lehetséges világok legjobbika, hanem csakis individualizált sokféleségének lehetőségében lehetséges. A lisszaboni katasztrófa nem metafizikai, melyet aztán gondolatilag el is lehetne tüntetni a világból, hanem ezerszeresen individuálfizikai. A modern individualitással veszi kezdetét a halál elleni tiltakozás is. Montaigne tudta, hogy a halál ellen tiltakozni hiábaváló, de ettől nem nevetséges, és ezzel a gondolattal nagyon sokat foglalkozik az *Esszékben*. A halál elkerülhetetlenségének elfogadása azonban csak egyenileg fontos. A kegyetlenség és az erőszak elleni tiltakozás minden egyén számára fontos. Először egyéni reakcióként jelentkezik; abban, hogy

igen érzékenyen érint mások szenvedése, és szívesen sírnék velük együtt, ha bármilyen okból sírni tudnék. Semmi sem készítet inkább könnyekre, mint a könnyek [...].

⁴⁶ „Az ember szó szerint értett »individualitása«, szubsztanciájának, lelkének oszthatatlansága garantálja számára az élet örökkévalóságát – bármilyen formában. Ami nem bontható szét, az nem is múlhat el. Csak ami komplex, az mulandó, az egyszerű nem. A lélek tehát, minthogy individuális, halhatatlan.” (Luhmann: i. m. 175. o.)

Aztán olyan tiltakozás lesz belőle, amely az előforduló erőszak ellen irányul, legyen az akár kíváncsi, akár megengedett:

Olyan korban élek, amely polgárháborúink szabadossága folytán bővelkedik e vétek hihetetlen példáiban; nem találunk olyan szélsőséget a régi történetekben, amelyet ki ne próbálnánk naponta. Am ettől a legkevésbé sem barátokoztam meg vele. Aligha tudtam volna meggyőzni magam, ha nem látom a saját szememmel, hogy léteznek olyan szörnyeteg lelkek, akik pusztán a gyilkolás élvezetért képesek ilyesmit elkövetni: összehasogatni és levagdosni mások tagjait; minden találatukukat latba vetve soha nem hallott kínzásokat és új halálneveket kitalálni, gyűlölet és haszon nélkül, abból az egyetlen célból, hogy egy rettenetes haldokló ember származásának és rángásainak, panaszos hörgéseinek és kiáltásainak kellemes látványában gyönyörködjenek. Mert ez a végső pont, ameddig a kegyetlenség elmehet. „*Ut homo hominem non iratus, non timens, tantum spectaturus, occidat.*”⁴⁷

Ahogy az egész eszméje, igénye és végrehajtható valósága érvényét veszti, úgy oltalma is elesik.⁴⁸ A modern individuum meztelen: A neki okozott fájdalom nemcsak az, ami, hanem még elvesztettségének szimbóluma is. A már említett fegyőr, aki az argentin rendőrségi laktányában kimondta a totális uralás ősrégi formuláját, hogy

Mi vagyunk neked minden. [...] Mi vagyunk isten,

a kínzáson túl szavakkal is áldozata tudomására hozta így azt, amit annak teste már régen tudott: hogy elveszett. Ebben a helyzetben az istenfogalom modernizálódása nyilvánul meg.

⁴⁷ Montaigne: „A kegyetlenségről”, 120. és 122. o. (A Seneca *Erkölcsei* leveleiből származó idézet Barcza József fordításában: „Egy ember a másikat nem haragból, nem félelemből, pusztán csak a színpadi látvány kedvéért gyilkolja.” – A ford.)

⁴⁸ „Az elvárható és felfogható viselkedés szűkebb határok között mozgott, mint ma. Ettől a társadalom nem volt békésebb és jobban integrált, mint ma, konfliktusai csupán közelebb voltak a fizikai erőszakhoz. Ebből fakadt a nemesség mint az erőszakot erőszakkal kontrolláló instancia speciális nélkülözhetetlensége, tehát legitimitása.” (Luhmann: i. m. 167. sk. o.)

A modernséghez és az egyes szám első személynek a modernség jellemző használatához hozzátartozik, hogy alapvetően megváltozik az erőszak jelenségeinek percepciója. Nem egyszerűen a megengedett, a tiltott és a kíváncsi erőszak zónáinak elmozdulásáról van szó – a változás általában az erőszak jelenségét érinti.

Ez a modernizálódás elválaszthatatlan a másikkal mint másikkal való azonosulás lehetőségétől. A modern individualitás, ha egyszer létrejön, másikká tesz *mindenki* mást, aki ebben a különbségben egyforma, nem pedig abban, hogy ugyanahhoz a társadalmi, politikai vagy vallási egészhez tartozik. Minél inkább másikká válik a társadalmilag legközelebb álló, annál közelebb van (annál kevésbé van távol) a társadalmilag távolabbi másik. A modern egyént az elképzelhető legvékonyabb szál köti össze minden más egyénnel: az, hogy mindannyian az emberi nemhez tartoznak. Mi alkotja tulajdonképpen ezt a nemhez tartozást, ha a mindenkori módusok, ahogyan az emberek hisznek, szeretnek és remélnek, nem jöhetnek szóba, azaz ha lényegében nem jöhet szóba semmi, amin az érzésszerű közelség és az azonosulás lehetősége alapul? Az elpusztíthatóság és a test, amelynek szenvedést lehet okozni. Hogy egy másik ember minek örül, azt nem tudom, nem tudom azt sem, mi fáj neki, de tudom, mit jelent az, ha jajgat.

A megboldogultak testét megsütő és megevő vademberek nem háborítanak fel annyira, mint azok, akik őket kínoznak és nyomor-gatnak.⁴⁹

A gyarmati történelemből tudjuk, hogy ahol embereket nem ismertek el (teljesen) az emberi nemhez tartozóként, ott a szenvedésre való képességüket is redukálnak gondolták. Az isten előtt való egyenlőség eszméje nem delegitímálta azt, hogy az ember kínozza felebarátját, akit pedig az egyik isteni parancsolat értelmében úgy kel-

⁴⁹ Montaigne: „A kegyetlenségről”, 120. o.

lett volna szeretnie, mint önmagát; delegitimálta viszont ugyanezt a fájdalomban való egyenlőség érzése. A modernségben a botrány már nem a szenvedő isten, akiről beszélnek, hanem az ember elnémulása a kínban.

A modern individualitás és a nemfogalom emé konstitutív összefüggése kialakulásának fénykorából származik az a könnyedségben is kegyetlen tréfa, amellyel Christoph Martin Wieland indítja *Geschichte des weisen Danischmend* (A bölcs Danischmend története) című, 1775-ben megjelent regényét:

Sah-Gebal szultánnak, kiről jót s rosszat egyaránt híreszteltek, némi közömbös tulajdonsága mellett megvolt az a – bírálói mondták így – gyengéje, hogy akivel egyszer kegyes volt, arra később nem tudott sokáig haragudni. Igaz, ha valaki kegyvesztett lett nála – ami gyakran előfordult –, azonmód kemény büntetést szabott ki rá. Két-száz botütés a talpra, háromszáz: ez volt a legkevesebb, ami a szerencsétlenre várt. Egyszer azonban megígérte Nurmahal szultánának, hogy attól fogva a fenyítésekét már csakis az ő jelenlétében lesz szabad végrehajtani – s azóta nem tudni olyan esetről, hogy tíz botütésnél tovább bírta volna. Ilyen alkalmakkor, ahogy az egy szultánhoz illik, nagyokat bókoltatott magának lágy szívűsége miatt. Az igazság azonban az, hogy bármennyire szultán volt is, minden ütésnél kellemetlen rángást érzett idegeiben. Azt hinnétek, az a gondolat vett rajta erőt ily módon, hogy *én is ember vagyok* – pedig nem. Szegény Sah-Gebal! Túlságosan szultán voltál, és túl sokáig, sem hogy saját magadtól ilyesmit gondolhattál volna. Csakhogy a természet, a természet! az nem tekint a személyre, csak teszi a dolgát az uralkodóban éppúgy, mint a koldusban. Hiába képzeled magad valaki félistennek, egy szenvedő ember láttán őt is leleplezi a rángó ideg: érezni kénytelen, hogy neki is van talpa. Hogy mihamarabb újból megfedkezzen erről, felségjogot gyakorol, azt kiáltva: kegyelem!⁵⁰

Az emberség eszméjét a szultán természetesen még nem ismeri; de jó úton jár.

⁵⁰ Christoph Martin Wieland: „Die Geschichte des weisen Danischmend und der drey Kalender”, in: uő: *Sämmtliche Werke*, szerk. Hamburger Stiftung zur Förderung von Wissenschaft und Kultur a Biberach an der Riß-i Wieland-Archiv és Dr. Hans Radspieler (Neu-Ulm) közreműködésével (a Lipcsében 1794 és 1811 között megjelent összkiadás reprintje), III/8–10. k., Hamburg 1984, 5. sk. o.

A kölcsönös kíméletnek az emberségeszmében foglalt eszménye a modern egyén védtelenségének gondolati kompenzációja. Ez az eszmény a modernségre jellemző társadalmi bizalom azon gyakorlatainak idealizálása, amelyek a mellőzés (mint meg nem tétel) kommunikatív nagyon is jelentős formáiban működnek: „az egészre” vonatkozó és „az egész” nevében támasztott igények feladásának, valamint az erőszaktól való (egyéni) tartózkodás állandó demonstrálásának formájában.

A modernségben „az egész” a kímélet módján van jelen. Ezzel megvan a kölcsönösség képzete, az arany szabály, mely nem véletlenül fogalmazódik meg a mellőzés követelményeként: az ember ne tegyen olyat, amit nem szeretne elsz szenvedni. A „*neminem laede*” Schopenhauer számára is előbbre való annál, hogy „*omnes quantum potes adiuvare*”.⁵¹ Ez mindenképpen modern jelenség, még ha a filozófiában kétségbevonhatatlan szuprakulturális univerzáliaiként kezelik is azt, hogy a negatív kötelességek elsőbbséget élveznek a pozitívakkal szemben. Az így értett kímélet bizonyosan nem a törzsfőnökök erénye, és nem is feudális uraké. E nélkül a kölcsönösségfeltevés nélkül – és a tüntető mellőzés formájában való permanens megerősítése nélkül – nincs modern bizalom, s nincs a modernségbe vetett bizalom. Ezért nevezi Montaigne a kegyetlenkedésről való lemondást olyan „igazságosság”-nak, amellyel „tartozunk az embereknek”. De Sade márki *ex negativo* erősíti meg a modern bizalomnak ezt a fundamentumát. Provokációi csak azért lehetségesek, mert az evolúció során egyre erősödött és erősödik a kegyetlenségtől való irtózás; csak azért tetszeleghet műveiben filozófiai eretnekként – s csak azért vannak, sajnos, mindmáig olvasói –, mert azt az elvárást támadja, hogy az emberek egyéni erejüktől függetlenül kölcsönösen tartózkodjanak az erőszaktól.

⁵¹ „Ne árts senkinek”, „segíts mindenkinek, amennyire csak tudsz”; ld. Schopenhauer: *Preisschrift über die Grundlage der Moral*, id. kiad.

Az undor

– Ó, azok a kedves, régi,
jó idők! – lelkesedett Cleo-
patra. – Elbájoló váraikkal,
drága, öreg tömlöceikkel,
gyönyörteli kínzókamráik-
kal, vadregényes bosszúál-
lásaikkal, festői ostromaik-
kal, győzelmeikkel és más
hasonló dolgokkal, amik az
életet olyan igazán boldog-
gá teszik. Milyen borzalma-
san elfakultunk!
– Bizony, siralmas ha-
nyatlás észlelhető – felelte
Carker.

Charles Dickens: *Dombey és fia*

Michel Foucault-nál találkozunk az egyenesre kötözött görbe fa képével. Ő ezt a modern testpolitika jelképeként használja. Már Kant is azt mondta, hogy az ember görbe fából van, de úgy gondolta, ezzel nem nagyon lehet mit csinálni. Kortársánál, Johann Heinrich Campénál viszont Robinson szigete a kulturális önegyengetés helye lesz, az erről szóló atyai beszámoló pedig tanítás, bár inkább elborzaszt, különösen amikor azt olvassuk, hogy „az erény, a jámborság és az isteni gondviselés útjaival való elégedettség magvát” kellene elhintenie a gyermekek ifjú szívében.⁵² Max Weber „acélház”-ról beszél, mintha a modernség Poe börtöne volna, csak inga és izzó falak

⁵² Ld. Johann Heinrich Campe: *Robinson der Jüngere, zur angenehmen und nützlichen Unterhaltung für Kinder*, Stuttgart, 1981, „Vorbericht”, 5–15. o., az idézet a 6. oldalról való.

nélkül. És van sok metafora, amely a mai kort régi idők képeivel írja le („Ne kínozz már!”, mondja a türelmetlen ember). Lásd már Goethénél, hogyan korlátozza az akadémiai fegyelem a szabad gondolkodást:

Itt szellemed majd megtörik
spanyolcsizmába gyömöszölik,
hogy ezután már ne ingatag
járja útját a gondolat [...].⁵³

Aki nem tudja (vagy nem nézi meg a kommentárban), miről van szó, az azt gondolhatja, hogy a spanyolcsizma valami szűk lábbeli, melyben nehéz futni. Kínzóeszköz volt: szalagokat kötöttek az alsó lábszár köré, majd egyre szorosabbra húzták őket, amiktől előbb széttroncsolódott a hús, aztán a csontok is eltörttek. A delikvens onnantól óvatosabban járt, mert a kínzás maradandó károkat okozott. Goethe tudta, mit ír, s tudta azt is, hogy amikor Margit megőrül a tömlőcben, az nem valami általános elme-zavar, hanem nagyon is konkrét okra vezethető vissza. Nemcsak gyerek- és anyagiylkossággal vádolták, hanem az anyjának adott méreg miatt boszorkánysággal is. A Boszorkányszombat eredeti változatában Faust látja „a szürke és fekete frátereket”,⁵⁴ vagyis a ferences és dominikánus barátokat, akiknek az eljárást átadták.⁵⁵

Margitot tehát kínvallatásnak vetették alá.

Nem ő az első!

– mondja Mefisztó, és nem arra céloz ezzel, hogy voltak már korábban is nők, akiket elcsábítottak, s akiknek törvénytelen gyerekük született. Mi mást mondhatna az ördög? De amikor Faust erre azt ordítja neki, hogy

⁵³ Goethe: *Faust*, id. kiad. 81. o.

⁵⁴ Johann Wolfgang Goethe: „Faust. Eine Tragödie”, szerk. Albrecht Schöne, in: uő: *Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche*, szerk. Friedmar Apel és mások, 7/1. k. Frankfurt am Main, 1999, 753. o.

⁵⁵ Ld. Albrecht Schöne: *Götterzeichen, Liebeszauber, Satanskult. Neue Einblicke in alte Goethetexte*, München, 1982, 184. skk. o.

Kutya! Iszonyú szörnyeteg!⁵⁶ ...
akkor reakcióját ebből a kontextusból kell megérteni: nem Margit az első, és nem ő az utolsó. Európa egyes vidékein még a XIX. században is voltak szörványosan boszorkánypercek.

Nem áll szándékomban a *Faustot* a boszorkányüldözés elleni vitairatként értelmezni, ahhoz túl későn íródott, habár a téma még nem vesztette el teljesen az aktualitását: Stadion gróf – a mainzi választófejedelem kancellárja, akinek warhauseni kastélyában Wieland Shakespeare-t fordított és a *Comische Erzählungent* (*Komikus elbeszélések*) írta – még 1750-ben is elrendelte két boszorkánysággal vádolt nő szabadon bocsátását.⁵⁷

Nem tudni, hogy a boszorkányüldözéseknek hány nő – és, *nota bene*, férfi⁵⁸ – esett áldozatul,⁵⁹ de az abszolút

⁵⁶ Goethe: *Faust*, 194. o.

⁵⁷ Ld. Friedrich Sengle: *Wieland*, Stuttgart, 1949, 142. o.

⁵⁸ Schleswig-Holsteinban 1540 és 1689 között a férfiak aránya durván 5 és 20 százalék között mozgott (ld. Rolf Schulte: *Hexenverfolgung in Schleswig-Holstein vom 16–18. Jahrhundert*, Heide, 2001, 97. o.), Franciaországban viszont voltak olyan időszakok, amikor elérte a 60 százalékot (ld. Gerda Riedl: *Der Hexerei verdächtig. Das Inquisitions- und Revisionsverfahren der Penzliner Bürgerin Benigna Schulzen*, Göttingen, 1998, 40. o.). „A boszorkányról alkotott elképzelés egész Európában feltűnően egyezett: öregasszonyokra gondoltak, akik kisgyerekeket bűvölnek meg. A boszorkánysággért kivégzettek többsége, 75–80 százaléka nő volt. Voltak természetesen kivételek: Svájcban eleinte több férfit fogtak perbe, mint nőt, de aztán ez hamar megváltozott. Franciaországban folyamatosan nagy számban érkeztek fellebbezések a párizsi parlamenthez olyan férfiaktól, akiket boszorkányság miatt ítélték halálra. Normandiában felborult az arány: az elítéltek háromnegyede férfi volt, köztük sok pap, akiket azzal vádoltak, hogy kegytárgyak varázsserejével befolyásolták az időjárást. Angliában és Skóciában viszont a közvélekedés úgy tartotta, hogy a boszorkányok többnyire öregasszonyok, akik megátkozzák a szomszédjaikat, megölik azok állatait, és rontást hoznak a gyermekekre, ha nem kapnak alamizsnát. [...] Néhány térségben a perbe fogottak 90 százaléka nő volt.” (Lyndal Roper: *Hexenwahn. Geschichte einer Verfolgung*, München, 2007, 34. o.)

⁵⁹ Egyes becslések milliós nagyságrendű, mások néhány ezer áldozatról szólnak: Lyndal Roper szerint Baden-Württembergben és

számoknál, melyeket a nagyon eltérő népsűrűségű Európa egészére kell vonatkoztatni, sokkal kifejezőbbek az egyes régiókra vonatkozó és az üldözések dinamikáját tükröző számok. Abban ma már széles körű konszenzus van, hogy az Európa egészére vonatkoztatott abszolút számokat jócskán eltúlozták – a komoly történetírásban nincs szó többé arról, hogy akár tízmillió embert is kivégeztek boszorkányság miatt, a tényleges szám a hozzávetőleg 350 éves időszakban valószínűsíthetően 50 és 100 ezer között volt.⁶⁰ Európa néhány részét teljesen megkímélte az autotelikus erőszaknak ez a formája – idetartozik elsősorban Oroszország, Portugália, Írország és Spanyolország –, míg máshol az áldozatok a teljes lakosság közel 3 százalékát (Lengyelország, Litvánia), 1,5–1,75 százalékát (Németország, Dánia), vagy akár 4 százalékát (Svájc) tették ki.⁶¹ A helyi sajátosságok okozta feljelentési készség és főként a kínvallatással kikényszerített feljelentések hatására voltak helyi üldözéshullámok, amelyeknek több tucat, akár több száz ember esett áldozatul, a würzburgi érsekségben három év alatt nem kevesebb mint 900.⁶²

De itt nem csak ez a számunkra ma különösen bizarrnak tűnő örület az érdekes.

Aligha volt ember, aki élete során ne lett volna szemtanúja legalább egy kivégzésnek, s ne került volna annak hatása alá

– jegyzi meg lakonikusan Richard van Dülmen.⁶³ Fernand Braudel pedig ezt írja:

Bajorországban 1550 és 1650 között 9 ezer boszorkányt végeztek ki, ami „az összes németországi áldozat egyharmada” (i. m. 37. o.).

⁶⁰ Ld. Riedl: i. m. 19. és 36. o.

⁶¹ Ld. i. m. 37. o.

⁶² Ld. i. m. 39. o. Erre vonatkozó további becslésekhez ld. Schulte: i. m. 67–71. o.

⁶³ Richard van Dülmen: „Das Schauspiel des Todes. Hinrichtungsrituale in der frühen Neuzeit”, in: uő–Norbert Schindler (szerk.): *Volkskultur. Zur Wiederentdeckung des vergessenen Alltags (16.–20. Jahrhundert)*, Frankfurt am Main, 1984, 203–245. o., itt: 244. o.

A bitófák, a faágakon egész fűrtökben lógó akasztottak, akik oly sok régi ábrázoláson parányi alakok az éghez képest, csak [...] realisztikus részletek: akkoriban hozzátartoztak a táj képéhez.⁶⁴

Braudel egy kortársat is idéz:

a nevezett 1559. esztendő nagybőjtje idején a rouergue-i Carput-t máglyán megégették; Ramont kerékbe törték; Arnaut-t tüzes fogóval tépkedték, Bourquet-t hatba vágták, Florimont felakasztották; le Négut-t a Valandre hídnál Fourié kertje előtt felakasztották; Pouriot-t a Roque des Arcs-nál megégették.⁶⁵

C. V. Wedgwood egy prágai utazásról szóló, 1602-ben Londonban megjelent beszámolóból idéz:

több mint száznegyven bitófát és kereket számoltam össze, amazonkint tolvajok hullái lógtak, némelyik még friss, mások félig már elrohadván, emezeken gyilkosokéi heverték, akiknek minden tagját ösztörtörték.⁶⁶

Augsburgnak több vesztőhelye volt a városfalon kívül és belül, ezeken 1536 és 1571 között 32 embert végeztek ki nyilvánosan.⁶⁷ Néhány városban a holttesteket évekig közszemlére tették a vesztőhelyeken,⁶⁸ elterjedtebb volt az a szokás – még a XIX. században is találkozni vele –, hogy a kivégzettek vérért eladták a nézőknek,⁶⁹ és ujjait az is talizmánként árusították.⁷⁰ De az autotelikus erőszak nemcsak a többé vagy kevésbé kegyetlen kivégzések révén (máglya, kerékbe törés, élve eltemetés, olajban való megfőzés, karóba húzás, illetve akasztás, lefejezés) volt

⁶⁴ Fernand Braudel: *Der Handel*, München, 1990, 572. o.

⁶⁵ Uo.

⁶⁶ Cicely Veronica Wedgwood: *Der Dreißigjährige Krieg*, München, 1967, 12. o.

⁶⁷ Ld. Walter Pözl: „Hochgerichte im schwäbischen Umfeld der Reichsstadt Augsburg”, in: uő: *Mörder, Räuber, Hexen. Kriminalgeschichte des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*, Augsburg, 2005, 107. és 110. o.

⁶⁸ Ld. Richard J. Evans: *Rituale der Vergeltung*, 122. o.

⁶⁹ Ld. i. m. 125. o.

⁷⁰ Ld. i. m. 129. o.

jelen normalitásként a köztudatban, hanem a különféle megnyomorító büntetések formájában is: idetartozott a kéz, a hüvelykujj vagy néhány más ujj levágása, a nyelv kitépése, a fül levágása vagy felhasítása (innen származik a „hasított fül” kifejezés), a megvakítás a szem kiszúrásával vagy más módon. Az 1516-os brandenburgi büntető törvénykönyv címlapján látható a repertoár nagy része: a karó, amelyhez a máglyán kötözik az elítéltet, a vérpad, az akasztófa, egy izzó fogó, a hóhérpallos, a kerék, a megkínzandók felemelésére szolgáló csigasor, a hüvelykszorító stb.⁷¹ Egy nem jogászok tájékoztatására készült metszet embereken való alkalmazásuk közben mutatja az eszközöket, a kép közepén a hóhér kibeleg egy férfit.⁷²

Goethe egy már számára is letűnt kor embereit szólaltatja meg az *Egmont*-ban:

JETTER

Láttad a ruháját? A legdivatosabban volt szabva; spanyol módra.

ÁCS

Szép úr!

JETTER

Milyen jó falat lenne a nyaka a hóhérnak!

SOEST

Megörültél? Mi jut eszedbe?

JETTER

Bolond dolog, hogy ilyesmi jár az ember fejében. – De én már csak így vagyok vele. Mikor egy szép hosszú nyakat látok, ha akarom, ha nem, arra kell gondolnom: ezt is jól lehet levágni. – Ezek az átkozott egzekúciók! Nem mennek ki a fejből! Amikor úszkálnak a legények, és kibukik a vízből egy-egy meztelen hát, azok jutnak eszembe tucatszámra, akiket a szemem láttára vesszőztek meg. Ha észreveszek egy jóralvó pocakot: mintha már a máglyán pörkölné. Éjjel álomban minden porcikám nyilallik. Nincs az embernek egy vidám órája. Már azt is elfelejtem, mi az a mulatság, mi az a tréfa; nem tudok megszabadulni ezektől a szörnyű látomásoktól.⁷³

⁷¹ Ld. Heydenreuther: *Das Strafverfahren im Hochstift Augsburg*, 85. o.

⁷² Ld. i. m. 86. o.

⁷³ Johann Wolfgang Goethe: „Egmont”, in: uő: *Dramák*, 1: k. id. kiad. 117–205. o., itt: 145. sk. o. (ford. Keresztury Dezső).

Foucault olyasvalakit idéz, aki a XIX. század közepéről tekint vissza gyermekkorának idejére:

Láttam a földön szanaszét heverő kerekeket, bitókat, akasztófákat, pellengéreket; láttam a kerekekre tapadó borzalmas csontvázakat.⁷⁴

Egyik-másik történész persze relativizálhatja ezeknek a képeknek a súlyát, mondván, mást is lehetett látni akkoriban. Nyilván lehetett. Az emberek ettek, ittak, közöültek, robotoltak, ünnepeltek, imádkoztak, szerettek, örültek az életnek, amennyire örülhettek – ez mindig így van. A kérdés azonban az: mi van még, milyen környezetben, milyen kulisszák előtt, s legfőképpen, mivel kell még számolni az életben? Nem annak a közép-európainak a rémületéről van szó, aki a XX. század végén, a XXI. század elején a londoni városnézés keretében eljut a Towerba, majd a „London Dungeon”-ba (tízéves fiát magával viszi, ötéves kislánya odakint fagyaltozik az anyukájával), és beleéli magát egy világba, amely másból sem állt, csak láncokból, hüvelykszorítókból, rothadó szalmából és a pestiseselek nyögéséből. A mindennapok természetesen *nem ilyenek* voltak. De ha megnézzük, hogyan írta alá a nevét Guy Fawkes a kínzás előtt és a kínzás után, s egy pillanatra elgondolkodunk azon, mi okozta ezt a különbséget, akkor a következő gondolatunk az kell legyen, hogy az ilyen változáshoz nem volt szükség a „*gun powder plot*” néven ismert nagyszabású és látványos bűncselekményre. Nemcsak az államellenes bűnök elkövetői, nemcsak a boszorkánysággal vádoltak, nemcsak az eretnekek, hanem a normális bűncselekmények vádlottjai is ki voltak téve az ilyen bántalmazásnak, habár épp Angliában – részben mert az ország történelmileg nagyjából kívül volt a kontinens jogalkalmazását meghatározó inkvizíció hatókörén – csak kivételes esetekben került sor kínvallatásra, legalábbis hivatalosan.⁷⁵ Hogy mi volt a kínvallatás, azt valamelyest érzékeltetheti egy

⁷⁴ Michel Foucault: *Felügyelet és büntetés*, id. kiad. 18. o.

⁷⁵ Ld. Matthias Schmoeckel: *Humanität und Staatsraison. Die Abschaffung der Folter in Europa und die Entwicklung des gemeinen*

1593-ban Nördlingenben készült jegyzőkönyv. Egy boszorkánysággal vádolt nő nem hajlandó megvallani bűnösségét, ezért sorozatosan kínvallatásnak vetik alá: november 21-től 24-ig és 26-tól 28-ig, december 11-én, január 8-tól 10-ig és február 20-án, hüvelykszorítóval, spanyol-csizmával, felhúzással (amikor az áldozatnak súlyt erősítenek a lábára, háta mögött összekötözött kezénél fogva felemelik, míg az ízületek ki nem ficamodnak, és ebben az állapotban leejtik), végül a kínpadon. A jegyzőkönyv január 8-ai részében ez olvasható:

Amikor negyedszerre felhúzták, még mindig kitartott és megmaradt gonoszságában.

Ezért előldozták, és megmondták neki, hogy másnapig gondolja meg magát, mert akkor másképpen lesz, mint ma.

A folytatás január 9-ről:

Marian Höllint ismét megkérdezték az odarendelt urak, mire ő a következőket mondta:

Semmit sem csináltam, kendtek csupa badarságot beszélnek.

És azt mondta magáról, hogy olyan tiszta, mint az üveg.

A kínpadra fektették tehát, ott azt mondta, meg akar halni, öljék meg, ahogyan akarják.

Azután nyolcadszor felhúzták és leejtették, aztán a csizmát is feladták hetedszer a lábára, aztán másodszor is a kínpadra fektették, de mégsem vallott be semmit.⁷⁶

Mindez az „egyszerű kínvallatás” kategóriájába tartozott.⁷⁷ Az ilyesmit nem nyilvánosan csinálták. Ám az utol-

Strafprozeß- und Beweisrechts seit dem hohen Mittelalter, Köln-Weimar-Bécs, 2000.

⁷⁶ Idézi Gloria Eschbaumer: *Bescheidenliche Tortur. Der ehrbare Rat der Stadt Nördlingen im Hexenprozeß 1593/94 gegen die Kronenwirtin Maria Holl*, Nördlingen, 1983, 37. sk. o.

⁷⁷ Roper említi a marchtali Magdalena Bollmann esetét, akin 1747-ben tíz héten át a kínvallatás különböző fokozatait hajtották végre. Már félholt volt, alig-alig tért magához, de továbbra sem vallott, ezért úgy döntöttek, még tovább fokozzák a kínzást, amibe végül belehalt. „Magdalena Bollmann esete nemcsak a késői időpont miatt szokatlán [...], hanem a kínzás brutalitása miatt is. De nem tekinthető egyedi esetnek.” (Roper: i. m. 78. o.)

só, halálos kínzás, vagyis a kivégzés már nyilvános volt, miként a sokszor további szörnyű gyötrelmekkel teli út is a vesztőhelyig, ahol az emberek láthatták, min ment keresztül addig a delikvens. Aztán a szétroncsolt holttestet közszemlére tették, s olykor még jobban megcsúfították.

De a perek, lett légyen szó akár szokvány büntetőjárásról, akár olyanról, amelyet boszorkányság gyanúja miatt indítottak – ez profán bűn is volt, ártó varázslat, melynek világi kezelését az egyház felügyelte –, nem mindig végződtek a vádlott halálra ítélésével. A boszorkányperek statisztikai jelentős regionális eltéréseket mutatnak a tekintetben, hogy hány vádemelésből lett kivégzés. Egy térségi tanulmány szerint Schleswigben 86, Lauenburgban 77 százalék volt a kivégzési arány, Lübeckben viszont a vádlottak 72 százaléka élve megúszta.⁷⁸ A boszorkányperekben mármost – mint ahogy a súlyosabb bűncselekmények miatt indított egyéb perekben is – nagyon gyakran alkalmazták a kínvallatást. Mi lett azokkal, akik életben maradtak, akiknek, mondjuk így, életben kellett maradniuk és óvatosabban kellett járniuk életük útját? Victor Hugo, egyike a XIX. század azon szerzőinek, akik irodalmilag is megörökítették az elmúlt idők kegyetlen-ségétől való iszonyódásukat,⁷⁹ megteremtette ezeknek az embereknek egyfajta archetípusát: a Notre Dame-i toronyőr alakját.

Tudunk olyanokról, akik a kínvallatás után visszataláltak korábbi életükbe, el tudjuk képzelni azokat, akik nem, a megnyomorítottakat, a félig vagy teljesen megbolyodottakat. Ők hova kerültek? A városon kívülre? Végso soron az is megtörténhetett velük, hogy a hóhé-
kéz érintése miatt még tisztátalannak is nyilvánították őket, így csak másoktól elkülönülten étkezhettek vagy áruhlhatták portékájukat. Mindenesetre szokás volt, hogy akit a kínvallatás után felmentettek a vád alól, annak

⁷⁸ Ld. Schulte: i. m. 67. o.

⁷⁹ Ld. még Ludwig Tieck: „Der Hexen-Sabbath” (1832), in: uő: *Schriften*, 20. k. *Novellen*, Berlin, 1846, 189–458. o.; Charles de Coster: *Thyl Ulenspiegel* (1868), Szépirodalmi, Budapest, 1981 (ford. Illyés Gyula és Szabó Lőrinc).

„békeesküt” kellett tennie; értsd, csak akkor engedték szabadon, ha megígérte, hogy nem áll bosszút. Nem mintha nem tudták volna, mit tesznek. Akit bizonyíték hiányában – azaz mert nem sikerült vallomást kicsikarni belőle – nem végeztek ki, azt gyakran egyszerűen megégették, aki pedig még egyszer a szemük elé került, az azt kockáztatta, hogy minden teketória nélkül kivégzik. Lehetséges, hogy az élőholtokról, az erdei, lápi és temetői kísértetekről szóló mindenféle történetek nem egyedül a fantázia számlájára írandók – mely természetesen magától is kitalálna ilyeneket –, hanem részben valóságos tapasztalaton alapulnak? Ha igen, úgy ez a tapasztalat volna maga a kísérteties – hiszen a kísérteties meghatározásának lesz a része Freudnál az, hogy „és mégis igaz”.

A kínvallatás történetét többször megírták már, itt nem fogjuk elismételni.⁸⁰ Az ókorban tudvalevőleg a „kínvallatásnak alávethető” jelezte a legfontosabb osztálykülönbséget, azt, amelyik a rabszolgát a szabadtól elválasztotta. Ezt a határt csak az Augustussal kezdődő katonai monarchia tette valamelyest átjárhatóvá, éspedig a *crimen laesio maiestatis* esetében. Hadd utaljunk továbbá arra, hogy a kereszténység eleinte elvetette a kínvallatást, és hivatalosan – miután a gyakorlat nem hivatalosan újra széles körben elterjedt, és sok helyen kodifikálták is⁸¹ – csak egy 1252-es pápai dekrétumban fogadta el: mint az eretnekség elleni harc eszközt. Érdekes egybeesés, hogy ugyanebben az időben kodifikálják a tisztítótűzben való hitet (s érdekes az is, hogy Jacques Le Goffnak ez az egybeesés nem tűnt fel).⁸² A kínvallatás újbóli bevezetése azzal is összefügg, hogy az európai szintű infrastruktúrák gyorsuló kiépülése nyomán megnőtt az igény az olyan kodifikált jogok iránt, amelyek elválnak a helyileg változó jogszokásoktól. Egyetlen mintaként a római jog létezett, ahhoz nyúltak tehát vissza, s megtalálták benne

⁸⁰ Ld. pl. Edward Peters: *Folter. Geschichte der Peinlichen Befragung*, Hamburg, 1991.

⁸¹ Veronában 1231-ben vezették be, II. Frigyes a szicíliai alkotmányokba foglalta bele.

⁸² Ld. Jacques Le Goff: *Die Geburt des Fegefeuers*, Stuttgart, 1984.

a kínvallatást is. Európa-politikai szempontból azonban a pápaságnak az egyházon belüli abszolút tekintélyre támasztott igénye és az inkvizíció bevezetése volt döntő jelentőségű.⁸³ Az inkvizíció elterjedésével szilárdult meg Európa-szerte a kínvallatás intézménye, s az inkvizíciós eljárás vált a világi igazságszolgáltatás mintájává. Az inkvizíciós és a rendes perek egyaránt az ismert sémát követték: felszólították a delikvenst, hogy vallja meg bűnét, aztán újból figyelmeztették, de immár felmutatva neki a kínzóeszközöket, és elmagyarázva azok működését, végül elkezdték és szükség esetén egyre fokozták a kínzást. Első fok: az ujjak, a kézfej, a lábfej és a lábszár összeszezúzása; második fok: az ízületek kifecskendezése; harmadik fok: korbácsolás, égetés és az összes korábbi módszer kombinálása.

Az eljárásnak volt bizonyos szabályossága. Ugyanakkor a boszorkányperekben állandóan igyekeztek különleges eljárásokat bevezetni, melyek roppant nagy teret engedtek a vádlottakkal szembeni önkénynek.⁸⁴ Franz Helbing és Max Bauer idéz egy kora XVII. századi szövegből:

Ma már több fajtája van kínzásnak, mint ahány tagja az emberi testnek. [...] Gyakran előfordul, hogy egyetlen emberen szinte valamennyit alkalmaznak.

A szöveg az alábbi módozatokat említi:

A vádlott egész testét égetik; bezárják őt az úgynevezett vasbikába, melyet felizzítanak;⁸⁵ rengeteg vizeletet öntenek a szájába; nem engedik aludni; méh- és darázscsípésekkel gyötörik a már megkínzott testet; ecetet öntenek, sőt és borsot szórnak a sebekre; ként dugnak az orrába.⁸⁶

⁸³ Ld. Henry Charles Lea: *Geschichte der spanischen Inquisition*, 1-3. k. Nördlingen, 1988 (ford. Prosper Müllendorff).

⁸⁴ Ld. Riedl: i. m. 43-51. o.

⁸⁵ Ez a félelmetes ókori anekdotából ismert „Phalaris bikája”.

⁸⁶ Franz Helbing-Max Bauer: *Die Tortur. Geschichte der Folter im Kriminalverfahren aller Zeiten und Völker*, Berlin, 1926, 323. o.

Az erőszak ilyen formáitól való iszonyodás annak a kulturális változásnak a része, amelyet a modernség kialakulásának nevezünk, a forma pedig, amelyben fellépett, a boszorkányperek bírálata volt.⁸⁷

Európában a kínvallatás eltörlése nagyrészt a XVIII. század második felére esett, bár Angliában már 1689-ben betiltották. Néhány dátum illusztrációképpen: Poroszország: 1754, Baden: 1767, Mecklenburg: 1769, Braunschweig: 1770, Dánia: 1770, Ausztria: 1776, Franciaország: 1789, Oroszország: 1801, Bajorország: 1809, Württemberg: 1809, Hannover: 1822, Sachsen-Coburg-Cotha: 1828, Zürich: 1831; Schwyz kantonban 1848-ig, Zugban 1869-ig, Nápolyban 1851-ig engedélyezett volt a kínvallatás. Eltörlését hagyományosan a felvilágosodás vívmányának tartják, aminek egyik oka az lehet, hogy Nagy Frigyes vezető szerepet játszott e tekintetben a kontinentális Európában.⁸⁸ Csakhogy a kínvallatás helyi (városi, tartományi stb.) szintű eltörlésének folyamatát megelőzte egy olyan időszak, amelyben alkalmazása egyre növekvő ellenérzésbe ütközött. Ezt már Shakespeare ábrázolja a *III. Richárd*-ban és a *Lear király*-ban.⁸⁹ A német tartományokban már a harmincéves háború

⁸⁷ Helbing és Bauer a következő szerzőket, illetve szövegeket sorolja fel ebben az összefüggésben: Geiler von Kaisersberg (1445-1510); Stefan Lanzkrann, bécsi esperes, 1449; Cornelius Heinrich Agrippa von Nettesheim: *De occulta philosophia*, 1531; Johann Weyer: *De praestigiis daemonum et incantationibus ac veneficiis*, 1563; Pierre Charon (1541-1603); Cornelius Loos (1546-1593); Adam Tanner (1572-1632); Paul Leymann (1575-1635): *Theologia moralis*, 1625; Friedrich von Spee (1592-1635): *Cautio criminalis*, 1631; Johannes de Greve: *Tribunal reformatum*, 1622 (2. kiadás: 1737); Balthasar Bekker (1634-1698): *De betoverde Wereld*, 1691; Christian Thomasius (1655-1728); Cesare de Beccaria-Bonesane (1735-1794): *Die delitti e delle pene*, 1764; Josef von Sonnenfels (1732-1817). Az itt nem említett, de kiemelkedően fontos Erasmus-tanítványhoz, Juan Luis Viveshez ld. Schmoeckel: i. m. 112-119. o.

⁸⁸ Ld. Schmoeckel: i. m.

⁸⁹ A *Lear király* III. felvonásának 7. színében a szolgáló urának, Cornwall hercegének karjába veti magát, amikor az ki akarja szűrni foglyának szemét. A *III. Richárd*-hoz ld. a következő, „Shakespeare, avagy az erőszakérzékeny lelkiismeret feltalálása” című fejezetet.

vége után, tehát jóval a felvilágosodáshoz sorolt szerzők előtt megfigyelhető a kegyetlenség jelentős visszaszorulása, mind a kínvallatásé, mind a különösen kegyetlen kivégzésmódoké, amilyen a megegetés, a forró olajban való megfőzés, az élve eltemetés vagy a kerékbe törés. Dülmen „a felvilágosítók hatásától függetlenül végbememő humanizálódás”-ról ír:

Mielőtt a felvilágosodás alapján barbárnak és igazságtalannak bélyegezte a régi rendszert, egy s más [...] már megváltozott. Ennek az volt az oka, hogy módosult a kivégzési rituálé funkciója: a hatósági-lag fenntartott állami rend megszilárdulásával és kontrollhatalmának erősödésével nem volt többé akkora szükség a nagy, kemény büntetésekre, s ezért ritkábban is hajtottak végre ilyeneket.⁹⁰

Ez az értelmezés mindazonáltal olyasvalamin alapul, ami a nyilvános mézárásoktól való elfordulást illetően a modernizációs folyamat *eredménye*: azon a feltevésen, hogy az erőszak elsődlegesen instrumentálisként értendő, s ahol az eszköz változik, ott a célban is változnia kellett valaminek. Az az elképzelés, amely szerint azért hagytak fel a kegyetlenségekkel, mert már nem volt rájuk szükség, abból az implicit feltevésből él, hogy az ember, ha csak teheti, inkább kevésbé kegyetlen. Ez azonban egy olyan magatartást előfeltételez, amely a kegyetlenséghez való viszonyulás átalakulásának az *eredménye, nem pedig annak előfeltétele*. Lehet persze II. Frigyes példájára hivatkozni: Ő először csendben felfüggesztette a kínvallatás alkalmazását, majd miután látta, hogy nincs gyakorlati ok jogi fenntartására, immár nyilvánosan is eltörölte, Európa-szerte nagy feltűnést keltve rendelkezésével.⁹¹ De éppen ez az instrumentális vizsgálat előfeltételezi, hogy Frigyes, a felvilágosító *instrumentális alapon akár eltúrte volna a kínvallatást*. A hatalomgyakorlás hagyományos eszköztárának részeként ítélte visszásnak. A kora újkor büntetési szokásai kapcsán Van Dülmen „a rettenet szín-

⁹⁰ Dülmen: i. m. 206. sk. o.

⁹¹ Ld. Schmoeckel: i. m.

háza”-ról ír, Foucault pedig a „büntetőliturgia” kifejezést használja:

a büntetés eme liturgiájának tartalmaznia kell a hatalomnak és belső magasabbrendűségének a nyomatékos megerősítését. És ez a felsőbbrendűség nem egyszerűen a jog felsőbbrendűsége, hanem az uralkodó fizikai erejéé is, aki lecsap ellenfele testére [...].

A megsemmisített, porrá égetett és a szélbe szórt test, a végtelen uralkodói hatalom által ízekre szabdalt test a bűnhődésnek nemcsak ideális, hanem valóságos határvonala.⁹²

A kínvallatás és a kivégzés kétségkívül megkülönböztetendő, a kínvallatás esetében kétségkívül nem érvényesült mindig a fent említett önkényesség, s épp a nyilvános kivégzésekre vonatkozóan kétségkívül léteztek végrehajtási szabályok, melyeket be is tartottak, gyakran kínzó pontossággal. Foucault mondatai annyiban mégis találók, hogy mai szemszögből világossá tesznek valamit: a premodern hatalomgyakorlást az jellemezte, hogy az egyéni testfelületnek nem volt meg az a jelentősége, amelyre a modernségben szert tett, s hogy idegen volt tőle az az elképzelés, miszerint az erőszak különös legitimációra szorul, az autotelikus erőszak pedig anatómia.

Nincs kegyetlenebb a kínvallatásnál

– írta II. Frigyes,⁹³ s ez a gondolat akkor nem volt ugyan magától értetődő, de új sem.

A kegyetlenség ellen szót emelő írárok között Montaigne *Esszéi* mellett Friedrich von Spee *Cautio Criminalis*a az egyik legfontosabb. Spee boszorkányság miatt elítélt nők gyóntatója is volt, s könyvében a saját tapasztalatait rögzíti. Nem vonja kétségbe a boszorkányság bűnét, de valószínűleg nem meggyőződésből, hanem mert jó oka volt rá, hogy ne tegye: hagyományosan ugyanis többek

⁹² Foucault: i. m. 64., 66. sk. és 69. o. (a fordítást módosítottam: *Aford*).

⁹³ Nagy Frigyes: *Die Werke Friedrichs des Großen*, 1–10. k. szerk. Gustav Berthold Volz, 8. k. *Philosophische Schriften*, Berlin, 1913 (reprint: Berlin, 2006), 34. o.

közt azzal lehetett boszorkányság gyanújába keveredni, ha valaki tagadta a boszorkányság valóságát. Ugyanakkor a vádak *gyakoriságát* nem a bűn gyakoriságára, hanem a kínvallatás alkalmazására vezeti vissza. Európában, írja, sehol máshol nem bizonyítják rá annyi emberre a boszorkányságot, mint Németországban, aminek három oka van. Az első a természettudományos ismeretek hiánya, amiért is könnyű rögtön valami természetfeletire gyanakodni. A második az errefelé különösen erős hajlandóság, hogy az emberek feljelentéssel ártsanak a szomszédjaiknak. A harmadik pedig a kínvallatás, melyel bárkiből ki lehet csikarni bárminek a beismerését.

A mindenféle alkalmazott kínvallatás iszonyatos, és módfelett szörnyű fájdalmakat okoz. A szörnyű fájdalmakkal pedig úgy vagyunk, hogy ha nem tudunk megszabadulni tőlük, akkor már a haláltól sem félünk. [...] Ez olyannyira igaz, hogy valóban erős férfiak, akiket súlyos bűnök gyanúja miatt kínvallatásnak vetettek alá, többször biztosítottak engem mindenre, ami szent, hogy nem tudnak semmilyen, mégoly rettenetes bünt sem elgondolni, amelyet ne ismernének be rögtön, ha e vallomással akár csak egy időre megmenekülhetnének az ilyen szörnyű kintól. Sőt inkább mennének tízszer is szilárd léptekkel a halálba, csak ne vonják őket kánpadra.⁹⁴

Spee még azt is megjegyzi, fokozva ezzel az érv súlyát, hogy emberek, akik kínvallatás hatására ártatlanokat jelentettek fel, az újbóli kínvallatástól való félelmükben kirtartanak hazugságuk mellett, hiába figyelmezteti őket a gyóntatójuk, hogy így elveszítik a lelki üdvösségüket.

Ha a kínzás sokaknak annyira rettenetes és elviselhetetlen, hogy inkább vállalják az örök kárhozatot, mintsem hogy kínvallatásnak vessék alá őket, akkor minden értelmes ember igazat kell hogy adjon nekem.⁹⁵

Végül Spee az egyes szám első személy retorikai eszközét is beveti:

Meg kell mondanom, én magam oly kevésbé tudom elviselni az efféle kegyetlen bánásmódot, hogy ha kánpadra akarnának vonni,

⁹⁴ Spee: *Cautio Criminalis*, id. kiad. 79. o.

⁹⁵ I. m. 81. o.

azonnal beismernék bármilyen bűnös cselekedetet, s inkább választanám a halált, mintsem hogy ilyen kínokat kelljen átélnem.⁹⁶

Akárcsak Montaigne, Spee is „én”-t mond. Érzékenysége érvvé válik. De ez teljesen hasztalan lenne, ha nem lett volna közönség, amely azt mondja erre, hogy „mi”. A *Cautio Criminalis*, bár némelyek vitatják, hogy hatást tudott volna gyakorolni, fontos dokumentuma annak, hogyan változott meg Közép-Európában az erőszakhoz való viszony. Az egyes szám első személy használata révén az olvasó nemcsak a szerző állapotát ismerheti meg – hogy „neki is van talpa”, mint Wieland Sah-Gebaljának –, hanem bepillantathat vele együtt a tömlöcökbe, ahol olyanok raboskodnak, akiknek szintén van talpuk, csak már nem tudnak ráállni. A boszorkánysággal vádolt nők már nem úgy jelennek meg, mint közveszélyes elemek, akiktől sikerül megszabadulni, nem úgy, mint akik megrögzötten az ördöggel cimborálnak, hanem mint szenvedők. A kínok, amelyeket elszenvedtek, oly nagyok, mondja Spee, hogy nem lehet megkülönböztetni a bűnösöket az ártatlanoktól. Egy ponton túl senki sem meri többé az inkvizitor kérdését hangoztatni:

Ki meri mondani, hogy ártatlan vér is folyt?

Spee írása nem azért jelentős, mert részvétet váltott ki, hanem mert az elítélteket olyan emberekként mutatta be, akik iránt egyáltalán részvétet *lehetett* érezni. Attól a pillanattól, amikor ez lehetségessé vált, *semmi más nem lehetséges többé*. Spee közösséget teremt olvasói és a boszorkánysággal vádoltak között, és pedig úgy teremt meg egy ilyen „mi”-t, hogy „én”-t mond, és a maga testére mutat.

A *Cautio Criminalis* és a hozzá hasonló írások más társadalmi és politikai változásokkal együtt előkészítik annak reorientációját, amit Luhmann „jogízlés”-nek nevez.⁹⁷ Először egyre kevesebb embert vettek alá kínval-

⁹⁶ Uo.

⁹⁷ Niklas Luhmann: *Das Recht der Gesellschaft*, Frankfurt am Main, 1993, 577. o., 50. lábjegyzet.

latásnak, aztán fokozatosan számúzik a kínvallatást a jogalkalmazásból. Dülmen szerint a nyilvános kivégzések „a hagyományos társadalom legnagyobb népi látványosságai” voltak, melyeken a nézők száma akár a 20 ezret is elérhette – gyakran „az egész város” jelen volt.⁹⁸ Aztán a kivégzések kegyetlensége és gyakorisága csökkenni kezd, s miután például Poroszországban igyekeznek távol tartani a nőket és a gyerekeket az ilyen eseményektől,⁹⁹ egyre gyakoribbá válik a nem nyilvános kivégzés,¹⁰⁰ ezzel párhuzamosan pedig előtérbe kerül a börtönbüntetés.¹⁰¹

Mindezek a fejlemények fokozatosan mennek végbe 1648 után. Idővel visszássá, undorítóvá válik az az elképzelés, hogy a köztéri kivégzés jó alkalom a nyilvános szórakozásra, vagy egyáltalán ilyen-olyan érzelmek kiélésére, ezért nem szabad kihagyni. Híresek azok a beszámolók, amelyek a király ellen merényletet megkísérlő Robert-François Damiens 1757-es párizsi kivégzéséről szólnak.¹⁰² Ez a lassú kínhalál tényleg kirívóan kegyetlen volt. De a kerékbe törést évszázadokon át előszeretettel alkalmazták kivégzési formaként. Az egykori párizsi hóhérok naplói tartalmazó könyvben olvashatunk az utolsó ilyen kivégzésről, pontosabban kivégzési kísérletről. Erre 1788-ban került sor. A könyv 1862-ben jelent meg, s bár nem tudni, hogy valódi-e, vagy tényleges feljegyzések irodalmi feldolgozása, vagy valamilyen más módon keletkezett,¹⁰³ mindenképpen érdekes dokumentuma annak a múltbeli kegyetlenségekkel foglalkozó történetírásnak, amely a XIX. század második felében jött divatba. Itt nem annyira a reális vagy fiktív szerző érzése a fontos, mint inkább a retrospektív értelmezés. Kerékbe

⁹⁸ Dülmen: i. m. 244. o.

⁹⁹ Ld. Evans: i. m. 265. o.

¹⁰⁰ Ld. i. m. 323–329. és 379–400. o.

¹⁰¹ Ld. i. m. 266–280. és 285. o.

¹⁰² Ld. Horst Karasek: *Die Vierteilung. Wie dem Königsmörder Damiens 1757 in Paris der Prozeß gemacht wurde*, Berlin, 1994.

¹⁰³ Ld. Eberhard Wiesemann: „Nachbemerkung”, in: Sanson: *Tagebücher der Henker von Paris 1685–1847*, 1–2. k. München, 1989, 2. k. 471–481. o.

törésre ítélnék valakit, aki bűnös ugyan, és be is vallotta a bűnét, ám a közönség szerint sokkal enyhébb büntetést érdemel a tetteért. Bár az ítélet tartalmazza, hogy a delikvenst meg kell fojtani, mielőtt tagjait összezuñzzák – abban az időben ez gyakori volt –, az enyhítésről a közönséget nem tájékoztatják, csak a hóhér tud róla egy titkos utasítás formájában. Elérkezik augusztus 3., a kivégzés napja, az emberek összecsdülnek – és hirtelen megrohamozzák a vesztőhelyet. Kiszabadítják az elítéltet, a kerekét és tartozékait arra a máglyára vetik, amelyen a holttestet kellett volna elégetni, és az egészet meggyújtják. Valaki megnyugtatta a hóhért – úgy, hogy *a lokatív erőszak mellett, az autotelikus ellen emel szót*:

Ne félj, sintér, nem téged akarunk, hanem az eszközeidet. Jegyezd meg jól, sintér, ha halálra ítélt jön, akkor meg kell ölnöd, hogy eltakarítsd az útból, de nem kell a verpadra vonszolnod azért, hogy megkínozd! A pokol kínjait bízzuk a jóistenre!

Igazi népünnepély kerekedik:

Férfiak és nők szinte végeláthatatlan sort alkottak, egymás kezét fogva [...], és az öröm mint valami elektromos szikra terjedt tova, csakhamar az egész tér és az oda torkolló utcák szakadatlan üdvörlésgástól visszhangoztak. [...] Nagyon részletesen mondtam el ezt a történet-írók számára ismeretlen vagy általuk legalábbis figyelmen kívül hagyott eseményt, de csak azért, mert ebben véleményem szerint az első forradalmi népünnepélyt.¹⁰⁴

Ez tehát 1788-ban történt. A XIX. században igyekeztek annak is véget vetni, hogy a kivégzettek holttestét közszemlére tegyék. S már a vesztőhelyek látványa is egyre undorítóbb és szégyenletesebb volt. 1808-ban Landshut rendőrfőnöke a következőket írta müncheni előljáróinak:

A terrorizmus boldogtalan idői már elmúltak, de ormótlan emlékei, a bitófák és a verpadok még mindig bántják a vándor tisztább szemét, s visszakényszerítik szellemét azokba a napokba, amikor a hóhér volt az állam egyik legtöbbet foglalkoztatott tagja.¹⁰⁵

¹⁰⁴ Sanson: i. m. 1. k. 311. sk. o.

¹⁰⁵ Idézi Evans: i. m. 281. o.

Német klasszikusaink viszont még bitók és kerekek szomszédságában nőttek fel:

Amikor Hartknopf másnap reggel felébredt, a kamra ablaka nyitva volt, s azon át a távolban egy dombot látott, amelyen a gellenhauseni bitófa állt.

Az egész környéken arról a dombról nyílt a leggyönyörűbb kilátás – mintha a bűnösnek, akinek itt ér véget az élete, külön büntetésként előbb még meg akarnák mutatni a föld minden pompáját, amelytől testileg egészségesen búcsúznia kell.

Hartknopf annak idején sokat játszott a dombon, a bitófa alatt. [...] Erről a dombról pillantotta meg először isten szép világát, s gyakran kérdezte az apját, mi ez a kapu¹⁰⁶ a szabad ég alatt, s miért akasztják föl rá azokat a rongyokat és fekete csontokat. [...]

Ezek a benyomások olyannyira megszilárdultak benne, hogy valahányszor bitófát látott, egy gyönyörű táj képe, s valahányszor gyönyörű tájat, egy bitófa képe tolt fel benne.

Proustnál a madeleine lesz ilyen.

Most, hogy újra látta ezt a bitófát, amelyhez gyermekkorában összes édes emléke kapcsolódott, hirtelen kimondhatatlan bánat lett úrrá rajta – ami akkor virágzott, az mostanra már hervadásnak indult, s ami akkor hervadt, az nincs többé.¹⁰⁷

De ez is nagyon messze van már a XVI. és a XVII. század excessusaitól.

Ugyanez igaz a háborúra. Tény, a sziléziai háborúk, melyek idején Lessing élt, rendkívül véresek voltak, akár csak a hétéves háború Goethe gyermekkorában; az utóbbinak egymilliónál is több áldozata lehetett. De amikor a poroszok megfenyegettek egy szász várost, hogy lángba borítják, ha nem hajlandó megfizetni az általuk követelt hadisarcot, csalódniuk kellett – a szászok nem hittek nekik, a támadók pedig csakugyan nem is váltották valóra a fenyegetést. Magdeburg 1631-es feldúlásakor

¹⁰⁶ Ilyen volt a klasszikus akasztófaforma: két oszlop, rajtuk kereszt-rúd.

¹⁰⁷ Karl Philipp Moritz: „Andreas Hartknopf. Eine Allegorie”, in: uő: *Werke in zwei Bänden*, szerk. Heide Hollmer és Albert Meier, 1. k. *Dichtungen und Schriften zur Erfahrungs-Seelenkunde*, Frankfurt am Main, 1999, 519–601. o., itt: 546. sk. o.

a pusztító tűzvészben a város harmincezer lakosának több mint a kétharmada odaveszett.¹⁰⁸

Még ma is erős idegek kellene azoknak a beszámolóknak a tanulmányozásához, amelyeket a bajor hivatalnokok utólag készítettek a körzeteikben elkövetett szörnyűségekről (bár a leírtak jó részét a gyűlölet és az ellenség gyalázásának szándéka diktálhatta). Olvashatunk egy parasztról, akinek az apját agyonlőtték, az anyját a kemencében élve elégették; egy kilencéves fiúról, akit egy Friedberghez közeli faluban felakasztottak; egy nőről, akinek levágták a mellét; mert nem akart a katonák kedvére tenni. Egy faluban, ahol eredetileg 27 birtok volt – öt udvar és 22 szellérház –, csak három ház és a templom maradt meg, minden mást leromboltak.¹⁰⁹

A háború utolsó szakaszában

az elméleti stratégia mindkét oldalon elveszítette az értékét. Az egész hadviselésnek az lett a vezérelve, hogy az éhínség sújtotta országban valahogyan biztosítani kell az élelmezést. [...] Egyik vagy másik fél csapatai rendszerint megszálltak egy földterületet, és ott maradtak vetéstől aratásig.¹¹⁰

Nem szükséges ecsetelni itt a pusztítások és az éhínség közvetlen borzalmait, sem az általuk előidézett borzalmakat, például hogy sok helyen elrendelték a temetők védelmét, mert félték, hogy az éhezők kiássák és megeszik a halottakat. Az európai modernségben utóbb nem volt ehhez fogható egészen addig a háborúig, amelyet a német Wehrmacht a Szovjetunió területén folytatott. A háborút egyre inkább elkerítették, a csatatérre korlátozták, s a katonaságot elválasztották a civil lakosságtól az egyenruhák és a laktanyák bevezetésével. A megszállás természetesen továbbra is hozzátartozott a háborúhoz, de hogy ez milyen lehetett, az kiderül Goethe önéletrajzának Frankfurt francia megszállásáról szóló részéből:

¹⁰⁸ Ld. Peter Englund: *Die Verwüstung Deutschlands. Eine Geschichte des Dreißigjährigen Krieges*, Stuttgart, 1998, 112. o.

¹⁰⁹ Bernd Roeck: *Als wollt die Welt schier brechen. Eine Stadt im Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges*, München, 1991, 263. o.

¹¹⁰ Wedgwood: i. m. 379. o.

[1759] január 2-án egy oszlop Sachsenhausenből a hídon és a Fahrgassén át a Konstabler-őrségig nyomult, ott megállt, türeljével legyőzte a szolgálatot teljesítő kicsiny csapait, elfoglalta az őrszobát, majd levonult a Zeilen, és rövid ellenállás után a Főőrség is kénytelen volt megadni magát. A békés utcák egyik pillanatról a másira hadszíntérre változtak. Ott vártak, táboroztak a francia csapatok, amíg szabályszerű bekvártélyozásukról nem gondoskodtak.

Ez a váratlan, sok éve nem tapasztalt teher súlyosan nehezedett a tehetős polgárookra, és senkit sem sújtott erősebben, mint atyámat, aki kénytelen volt épp hogy elkészült házába idegen katonai személyeket befogadni, átengedni nekik szépen berendezett s többnyire zárt díszszobáit, idegenek kényére-kedvére bízni mindazt, amit máskor oly gondosan ápolt és rendben tartott; porosz érzületű léteére most saját házában francia megszállás alá került: ennél szomorúbb dolog felfogása szerint aligha történhetett volna vele. Jól beszélt franciául, s az élet legtöbb helyzetét kellemmel és méltósággal tudta elviselni, így, ha könnyebben veszi a dolgot, magát is, bennünket is sok kínos órától kímélhetett volna [...]

Goetheéknél a grasse-i Thorane grófot szállásolják el. A civil közigazgatásért felelős hadnagy érdeklődik a házban látható festmények iránt – de nem azért, hogy magával vigye őket, hanem hogy megismerkedhessen a frankfurti művészeti élet szereplőivel:

Thorane gróf [...] mintaszerűen viselkedett. Még a térképeit sem szögeztette föl a falra, nehogy megrongálja velük az új tapétát.¹¹¹

Van azonban egy kritikus pont. Goethe apja nem tud örülni annak, hogy a franciák megnyertek egy ütközetet, holott ezzel főként a frankfurtiak jártak jól, mert megúszták az ostrommal járó bajokat. A pokolba kívánja a grófot, aki erre dühében el akarja vitetni őt, és így fakad ki az ügyet elsimítani igyekvő tolmácsnak:

[... N]e éljen vissza a jóakaratommal! Hát ennyire elvakultak ezek a frankfurtiak? Mi lenne a sorsuk, ha elveszítettük volna a csatát? Tegyük föl, hogy a kapukig verekszünk, elsáncoljuk magunkat, védekezünk, hogy fedezzük visszavonulásunkat a hídon át. Mit gondol, az ellenség ölbe tett kézzel nézte volna? Gránátot, egyéb lövedéket hajgált volna a városra, gyújtogatott volna, ahol csak tud. És ez

¹¹¹ Goethe: *Életemből. Költészet és valóság*, id. kiad. 75. sk. o. (a fordítást módosítottam – A ford.).

a háztulajdonos itt, ugyan mit akar? A szobáiban egyik tűzgolyóbis robbanna a másik után, én meg ezt az átkozott Peking-tapétát is úgy kíméltem, hogy a térképeimet sem mertem rá fölszögelni!¹¹²

Shakespeare, avagy az erőszakérzékeny lelkiismeret feltalálása

Ocsmány világ ez!

Shakespeare: *III. Richárd*,
III. felvonás, 6. szín

Karl Kraus mondását, hogy Shakespeare mindent előre tudott, vagy Harold Bloom *bonmot*-ját, hogy Shakespeare teremtett bennünket,¹¹³ érthetnénk pusztán az alázat – igaz, szuverén – kifejeződéseként. Pedig többek ennél. Meglepő módon jól illeszkednek ahhoz az alapvetően téves hagyományban gyökerező és téves felfogásról árulkodó próbálkozáshoz, hogy a zsenit korának körülményeire vezessék vissza; „*just the right man at the right time and place*”, ahogy valamilyen amerikai tananyagban szerepelhetne. „*Dead white male*”-nek kellene hívni, ami tisztán deskriptív szinten nem is vitatható. A zseni nem a korfelettség attitűdjében nyilvánul meg, hanem korának olyan megragadásában, amellyel világossá, mégpedig örökre világossá válik annak specifikus hozzájárulása az emberiség tapasztalatértörténetéhez.

Shakespeare-nél két korszak találkozik. Dietrich Schwanitz így fogalmazza meg ezt:

¹¹² I. m. 92. o.

¹¹³ Ld. Jan Philipp Reemtsma: „Harold Bloom: Shakespeare. Was wären wir ohne ihn? Wenn Philologen schwärmen – eine Liebeserklärung an William Shakespeare”, *Literaturen*, 2000. október, 48–50. o.

Shakespeare tragédiái azért tartoznak civilizációnk alapszövegei közé, mert az újkori államalkotás küszöbén archaikus és modern tapasztalatokat közvetítenek egymás felé.¹¹⁴

Ez az egyik feszültség, amely Shakespeare műveit uralja. A másik a reneszánsz és a tulajdonképpeni modernség közti helyzetére vezethető vissza, ahol is e modernség nem annyira tapasztalatként van jelen a drámáiban, mint inkább a környezetének specifikus instabilitásából fakadó anticipációként.

Friedrich Dürrenmatt két Shakespeare-darabot dolgozott át, a *János királyt* és a *Titus Andronicust*. Az utóbbi nála így kezdődik:

SATURNINUS

Patríciusok,

Védjétek karddal jogigényemet:

A Császár elsőszülött fiaként

Követem magas tisztében apámat.

Ha öcsémet választják, Bassianust,

Szúrjátok le rögvest e buja disznót.¹¹⁵

Shakespeare *Titus Andronicusa* így:

SATURNINUS

Nemes urak, jogom oltalmazói,

Védjétek karddal igaz ügyemet;

S ti, népeim, kedves alattvalóim,

Harcoljatok öröklött címemért:

Elsőszülöttje vagyok az utolsó

Császári dísz viselt rómainak;

Hadd éljen hát bennem apámnak rangja,

S ne érje ily méltatlanság korom.¹¹⁶

Sajnos nem múlt még el az az idő, amikor flott ifjak (és kevésbé ifjak) körében a lendületes hangnem volt a divat,

¹¹⁴ Dietrich Schwanitz: *Englische Kulturgeschichte*, Tübingen-Bázel, 1995, 1. k. 92. o.

¹¹⁵ Friedrich Dürrenmatt: „Titus Andronicus”, in: uő: *Drámák*, Európa, Budapest, 1977, 1. k. 375–447. o., itt: 379. o. (ford. Eörsi István).

¹¹⁶ William Shakespeare: „Titus Andronicus”, in: uő: *Összes drámái III. Tragédiák*, id. kiad. 5–99. o., itt: I. felvonás, 1. szín, 9. o. (ford. Vajda Endre).

és az hitték, a virágot csak akkor lehet méltatni, ha előbb letépik a szirmait. Dürrenmatt drámacsontváza mégis szórakoztatók valamennyire. Az ő *Titus Andronicusa* nem annyira a shakespeare-i szöveg vagy téma megvilágító feldolgozása, mint inkább annak a zavarodottságnak a kifejeződése, amely a darab modern olvasóját újra meg újra elfogja: „Ha a *Titus Andronicus* hat felvonásból állna”, írja Jan Kott,

Shakespeare a földszint első sorában ülő nézőket is befogná, és kegyetlen kínhalálba küldené. A színpadon ugyanis Lucius kivételével a tragédia egyetlen hőse sem maradt életben. Még mielőtt az első felvonásban fölmenne a függöny, már meghal Titus huszonkét fia. És ez így megy végig, egészen az ötödik felvonás vége felé bekövetkező egyetemes mészárlásig. Harmencöt hulla van ebben a darabban, nem számítva a katonákat, poroszlókat és alantasabb személyeket. Legalább tíz nagy gyilkosság a néző szeme láttára történik. Mégpedig rendkívül változatos módon. Titusnak levágják az egyik kezét, Laviniának kimetszik a nyelvét és levágják mindkét kezét, a dajkát megfojtják. Mindehhez ráadásul még megerőszkolás, kínzás, emberevés. Ehhez a reneszánsz drámához képest a mai amerikai „fekete” irodalom bűbajos idill.¹¹⁷

Rolf Vollmann így írja le a címszereplőt:

Titus Andronicus, a címszereplő egy bolond, öreg római tábornok, aki az összes fiát, mihelyt azok már képesek voltak kardot fogni, mindig magával vitte a következő hadjáratba, és húszat már holtan hozott vissza. A huszonegyedik most halt meg hasonló módon egy újabb diadalmas hadjáratban a gótok ellen. Négy fia maradt még, akiknek, áldozatul a legutolsóért, végezniük kell a gótok foglyul ejtett királynőjének legidősebb fiával. A huszonkettediket rögtön ezután ő maga leszúrja, mert az meg akarja akadályozni, hogy az újonnan megválasztott és Titus által is favorizált császár magával vigye a nővérét, aki már eljegyezte magát a császár öccsével. Amikor a huszonharmadik és a huszonnegyedik fiút hamisan azzal vádolják, hogy meggyilkolták nővérük jegyesét, a császárhoz hű öreg hadfi ismét a vélt császári jog oldalára áll, s mindössze könyörgéssel próbálja megmenteni a fiúk életét. Hasztalan, mert megölik őket, ráadásul az új császár a gótok királynőjét veszi feleségül a lánya helyett, akit viszont a királynő fiai megbecstelenítenek és megcsónkítanak. Titus elméje ekkor megzavarodik. Van azonban néhány megindító,

¹¹⁷ Jan Kott: *Kortársunk Shakespeare*, Gondolat, Budapest, 1970, 424. sk. o. (ford. Kerényi Grácia [a fordítást módosítottam – A ford.]).

világos pillanata a lányával, amikor feleszmél és bosszút esküszik. Bolond módra hozzá is fog, sőt még a következő intrikát is átlátja, és úgy előzi meg, hogy megöli a gót fiúkat, majd a császár szeme láttára leszúrja saját megbecstelenített lányát és a császár feleségét, a gót királynőt. Erre a császár őt szúrja le, a császárt viszont Titus utolsó, huszonötödik fia, s végül ő lesz a császár.¹¹⁸

A *Titus Andronicus* Shakespeare korai műve, 1593/1594-re datálják, de még előbb is keletkezhetett.¹¹⁹ Bemutató-sakor óriási sikert aratott, ám

alig húsz év múltán mind maga a darab, mind a modor, amelyben fródozt, már kimént a divatból.¹²⁰

1687-ben megjelent egy feldolgozás, amely elvitatta Shakespeare-től a szerzőséget, és kigyomlált néhány kegyetlenséget a szövegből. A XIX. században háromszor adták elő a darabot. A modern színpadon az első sikere Peter Brooks 1955-ös stratfordi rendezése volt, Laurence Olivier-vel a címszerepben.¹²¹ Ehhez a rendezéshez kapcsolódnak Kott reflexiói: Shakespeare más darabjaihoz képest

[a] *Titus* kegyetlenkedései olvasva gyermeketegnek hatnak. Elolvastuk most újra: nevetséges volt. Megnéztük színházban: megrendítő volt.¹²²

A kétféle hatást Kott azzal magyarázza, hogy a *Titus Andronicus* már shakespeare-i színház, de még nem shakespeare-i szöveg. A darab azonban a *III. Richárd* után született. Talán igaza van Bloomnak, aki szerint specifikusan „nem shakespeare-i jellege” abból adódik, hogy alapjában véve az akkor népszerű színházi stílus paródiája:

¹¹⁸ Rolf Vollmann: *Shakespeares Arche. Ein Alphabet von Mord und Schönheit*, Nördlingen, 1988, 457. sk. o.

¹¹⁹ Ld. Ulrich Suerbaum: *Der Shakespeare-Führer*, Stuttgart, 2001, 236. sk. o.

¹²⁰ I. m. 237. o.

¹²¹ További recepció- és hatástörténeti információkhoz ld. Ina Schabert (szerk.): *Shakespeare Handbuch. Die Zeit – Der Mensch – Das Werk – Die Nachwelt*, Stuttgart, 1972., 758. o.

¹²² Kott: i. m. 425. o.

A *Titus Andronicus*ban a fiatal Shakespeare nagy kedvvel és a korabeli közönség nagy örömeire gúnyolta ki kollégáját, Marlowe-t, s tőle telhető módon egyúttal ki is zsákmányolta őt. „Ha dagályosságot akartok hallani és vért akartok látni, hát tessék, itt van” – ezt gondolhatta magában, amikor megírta ezt a színpadi vérfürdőt, mely a maga módján a közönség egészen hasonló igényeit elégítette ki; mint manapság Stephen King könyvei és sok mozifilm. [...] Ha valódi tragédiaként próbáljuk olvasni a darabot, osztanunk kell Dr. Johnson rosszállását: „Az itt előadott barbárság és az általános vérszomj aligha feltételezhető bármely színházi közönségről.”¹²³

Shakespeare művei közül német fordításban – helyesebben utánaköltésben – a *Titus Andronicus* vált elsőként hozzáférhetővé: 1620-ban, a harmincéves háború elején; egy holland változat 1641-ben jelent meg, hét évvel a vesztfalai béke előtt. Ez nem véletlen. A *Titus Andronicus* gyilkosságok, kínzások és megerőszakolások sorozataként ábrázolja a világ folyását, s mindezt még igenli is. Kott idézi Brooks véleményét, miszerint a *Titus Andronicus* csírájában már tartalmazza a teljes későbbi Shakespeare-t, de fenntartásai vannak ezzel kapcsolatban:

Titus szenvedései már kétségkívül azt a poklot jövendőlik meg, melyet Lear király fog megjárni. Lucius, ha a gótok tábora helyett a wittenbergai egyetemet kereste volna fel, bizonyosan Hamletként tért volna vissza onnan. Tamora, a gótok királynője, ha a lelke mélyére nézne, hasonlítana Lady Macbethhez; csak a bűn tudata hiányzik belőle, ahogyan Laviniából is hiányzik a szenvedés tudata, mely tébolyba ragadta Opheliát.¹²⁴

Ez érdekes megfigyelés. Nézzük meg a megerőszakolási jelenetet:

TAMORA

Ej, elvakult némbor, még mit akarsz?

LAVINIA

Gyors halált és még azt, mit nőiségem.

Nem enged meg, hogy nyelvemre vegyem:

Ments meg kéjüktől, mely a gyilkolás

Kéjénél rosszabb; taszíts egy verembe,

¹²³ Harold Bloom: *Shakespeare. Die Erfindung des Menschlichen*, Berlin, 2000, 130. sk. o.

¹²⁴ Kott: i. m. 425. sk. o.

Hol férfiszem nem látja testemet:
Ezt tedd: így légy irgalmas gyilkosom.
TAMORA
Így jó fiaim jussát rablom el:
Nem, élvezzék csak tested kéjeit.
DEMETRIUS
Gyerünk, hosszú már a huza-vona!
LAVINIA
Nincs benned női részvét? Bestia!
Közös nemünknek ellensége, mocskal!
Verjen meg a...

CHIRON
Csitt, betömöm a szád! [...]
TAMORA
Jó utat, fiúk, intézzétek el [...]
Most mórómhoz! s amíg ölelem őt,
Szeplősítsék meg fiaim e nőt.¹²⁵

Ennél jobban aligha lehetne kiélezni a helyzetet. A megerőszakolást két nő szóváltása előzi meg. Lavinia valamiféle női szolidaritásra vagy akár csak empátiára apellál, Tamora viszont hős anyja, aki nem hajlandó megfosztani fiait a kéjtől. Lavinia megbecstelenítik, majd levágják a kezét és kitépik a nyelvét. A megcsonkított nő némasága jobban kifejezi az iszonyatot, mint ahogy azt Shakespeare ebben a darabban beszéddel kifejezni tudná. Amikor Marcus megpillantja Lavinia, szavaiban még nincs meg a shakespeare-i metaforikának az az ereje, amely a későbbi művekben kitölti a mondható és a mondhatatlan közti űrt. Csak díszes beszédre futja tőle:

MARCUS

Miért nem beszélsz?
Jaj, a meleg vér bíbor csermelye
Mint szél-borzolt forrás buggyant vize
Szivárog s hull rózsás ajkad mögül,
Míg száll s apad mézes lehelleted!¹²⁶

Hasonlítsuk össze ezt a *Julius Caesar* egyik helyével:

ANTONIUS

¹²⁵ Shakespeare: „*Titus Andronicus*”, II. fevonás, 3. szín, 38. sk. o.

¹²⁶ I. m. II. felvonás, 4. szín, 44. sk. o.

Nézzétek, itt járt Cassius vasa,
Smily rést csinált a fődor Casca itt;
Ehelyt a kedvelt Brutus döfte át,
S hogy elvoná az átkozott acélt,
Ím, mint követte Caesar vére, mintegy
Ajtóhoz futva meggyőződni, vajjon
Brutus kopogtat-e így barátiatlan?
Mert tudjátok, Caesarnak anygala
Volt Brutus.¹²⁷

Ez az egész kép, a sebből kispriccelő vér mint házigazda, aki az ajtóhoz megy, hogy megnézze, ki kopogtat „ily barátiatlan”, a tör ejtette seb mint ajtó a testen, a tör mint vendég, aki bebocsátást kér – ez oly szörnyen oda nem illő, hogy nem is tudná jobban előmozdítani a beszélő szándékát, hogy felkeltse hallgatóiban azon szörnyűség érzését, amit Caesar meggyilkolása jelent. Ugyanakkor a metafora pontosabban jeleníti meg a gyilkosságot, mint bármilyen leírás. Antonius felmutatja a palástot, rajta a véres hasítékokkal, elmondja, hogyan követték egymást a halálos döfések, s végül, amikor eljut Brutus szerepéhez, mintegy lassított felvételen látjuk a gyilkosságot: Brutus szúr, kihúzza a tör, a vér ömleni kezd. A kép magában foglalja még azt is, mennyire megdöbben Caesar, amikor meglátja, *ki* a gyilkosa:

Akkor megszakadt
Nagy szíve [...].¹²⁸

E szerint a retorikai kép szerint a gyilkosság a világrendbe való betörés. A *Titus Andronicus*ban a rutinszerűen ékes szavak azt erősítik meg, hogy a világrend ilyen. Emberek könyörögnek az életükért, vagy könnyebb halálért, vagy azért, hogy ne tegyenek rajtuk erőszakot, aztán megerőszakolják, és megcsonkítják, és halálra kínozzák őket. Szenvednek, üvöltenek, sírnak, akik közel álltak hozzájuk, azok szintén szenvednek, üvöltenek, sír-

¹²⁷ William Shakespeare: „*Julius Caesar*”, in: uő: *Összes drámai III. Tragédiák*, id. kiad. 219–321. o., itt: III. felvonás, 2. szín, 281. sk. o. (ford. Vörösmarty Mihály).

¹²⁸ I. m. III. felvonás, 2. szín, 282. o.

nak, mások nem – legfeljebb megvonják a vállukat, már ha nem ők maguk azok, akik ölnek, kínoznak és erőszakolnak. Borzalmas, de hát mit lehet csinálni?

Egy helyen azért van jele annak, hogy nem ez az egyforma mézsárszék az egész világ. *Ex ungue leonem* – az egyébként oly kevésbé művészi darabnak ezen a helyén felvillan Shakespeare virtuozitása. A Kott összeszámolta tíz nagy, a néző szeme láttára elkövetett gyilkosság mellett van egy tizenegyedik is. Ennek egy légy az áldozata.

TITUS

Marcus, késsel miért csaptál oda?

MARCUS

Nem öltem meg, uram – csak egy legyet.

TITUS

Ki veled, gyilkos! Szívem gyilkolod,

Gyilkossággal tele van szemem:

Kioltani ártatlan életet

Titus öccséhez nem méltó: eredj,

Látom, nem vagy te sem hozzám való.

MARCUS

De hisz nem öltem meg, csak egy legyet.

TITUS

De ha a légynek apja, anyja van?

Hogy rezgeti aranyló szárnyait!

És légbe zümmögő panaszdalát!

Szegény, ártatlan légy,

Mely zümmögő énekkel jött ide.

Vidítani minket, s te meggyilkolod.

MARCUS

Bocsáss meg: sötét, gonosz volt a légy.

Akár a mór, azért vágtam reá.

TITUS

Ó, ó, ó,

Akkor bocsáss meg, hogy korholtalak,

Mert szeretetre méltó volt a tett.

Add ide késed, széjjelszabdalom,

Elhitem magammal, ó a mór,

Ki engem megmérgezni jött ide.

Magadnak ezt, és Tamorának ezt,

Te bitang!

Olyan mélyre talán még nem jutottunk,

Hogy meg ne tudnánk ölni egy legyet,

Mely úgy jött, mint egy szénfekete mór.

MARCUS

Szegény ember, úgy megzavarta bűje,

Hogy hamis árnyat való-számba vesz.¹²⁹

Titusnak persze átmenetileg meg van zavarodva az elméje, s csak ez a zavar szabadít fel benne valamit, amit, ha ez a szó nem volna olyan groteszkül ide nem illő, emberiségnek nevezhetnénk. A légy halála miatt érzett szomorúság¹³⁰ felnyitja a szemét mindarra az iszonyatra, amit korábban látott ugyan, de nem vett észre. Most, hogy immár képes nem úgy látni a halált, mint amit igyekezni kell elkerülni, ami ne érje a hozzám közel állókat, de amit én bátran osztogatok, hanem mint ami, bárkit érjen is, elpusztít egy darab világot, most fogékonnyá válik a világ szépségeire is: a légy szárnyának finomságára és színére, a légyzümmögés hangjára. A darabban ábrázolt világ mércéje szerint Titus ezen a ponton bolond. Amikor Marcus fejcsóválva konstatálja ezt, magához tér. Ahogy sikerül Tamora mórjának vennie a legyet, a világ helyrezőkken számára. Nem számít többé a halál és pusztulás miatti szomorúság: ráeszmél, hogy képes pusztítani és halált osztani. Olyan mélyre még nem jutottunk, hogy ne tudnánk ölni.

A *Titus Andronicus* vérfürdője egy gyilkosokra és áldozatokra kiterjedő konszenzust demonstrál: hogy ilyen a világ. Ebben a világban mindenki szeretne a nyertesek között lenni, az viszont senkinek sem jut eszébe, hogy másnak ugyanezt kívánja. Üvöltének, ha kínozzák őket, bosszút állnak, kínoznak. Más szóval: senkiben sem ébred fel a lelkiismeret. A légyes jelenet megmutatja, hogy ez lehetne másképp is, de megmutatja azt is, hogy a *Titus Andronicus* világában nincs másnak helye. Minden

¹²⁹ Shakespeare: „Titus Andronicus”, III. felvonás, 2. szín, 57. sk. o.

¹³⁰ Ld. Gottfried Keller *Die Kleine Passion* című költeményét (in: uő: *Sämtliche Werke*, szerk. Thomas Böning és mások, 1. k. *Gedichte*, szerk. Kai Kauffmann, Frankfurt am Main 1995, 686–687. o.), melyet Arno Schmidt – Schopenhauer nyomán – így jellemezte: „ez a nagy részvét, »minden morál ezen alapja»” (Arno Schmidt: „Der sanfte Unmensch. Einhundert Jahre »Nachsommer«”, in: uő: *Werke*, id. kiad. II/2. k. Zürich, 1990, 61–85. o., itt: 74. sk. o.).

értelemben drámaian különbözik ettől a minden szempontból sokkal komplexebb, bár rendszerint korábbra datált *III. Richárd*,¹³¹ melynek jelentősége többek abban rejlik, hogy alapjában elavultnak láttatja a *Titus Andronicus* világát.

Rolf Hochhuth így ír a *III. Richárd*-ról:

A tragédiák tudvalevőleg két dolgot előfeltételeznek: először azt, hogy az ellenfelek mindegyikének igaza van, másodszor azt, hogy egyikőjük sem mondhat le a maga igazáról. [...] Mert szörnyekkel a dráma nem tud mit kezdeni – ezért a *III. Richárd* a szerző leggyengébb drámája.¹³²

Ez mindenestre meglepő, ha meggondoljuk, hogy maga Hochhuth egyszer azzal dicsekedett, hogy színre vitte az „abszolúte gonoszt”.¹³³ Hány és hány definíciója van a tragikus konfliktusnak? Mikor ől voltaképpen egy dráma szereplője azért, mert nem adhatja fel a maga igazát, és mikor nem több gonosz gyilkosnál? Egy olyan tragédiaelemetnek, amelynek alapján a *III. Richárd*-ot Shakespeare leggyengébb darabjának lehet minősíteni, megvan az az előnye, hogy radikális kijelentésekre sarkall, de több előnye talán nincs is. Nem kívánok konkurens definícióval előállni, s egyszerűen félreteszem azt a kérdést, hogy a *III. Richárd*-ra illik-e ez vagy az a definíció. Ehelyett Jan Kotthoz fordulok, aki a darabot remekműnek tartja.

Kott úgy véli, a *III. Richárd* feltárja azt a mechanizmust, amelyet a többi királydráma csak példázva és egyes aspektusaiban mutat be. Idéz Margit királyné és York hercegné párbeszédéből:

MARGIT

Volt egy Edwárdom s egy Richárd megölte,

Volt Henrikem, de egy Richárd megölte;

¹³¹ „A darab létezésének első valódi bizonyítéka az 1597-es nyomtatott kiadás.” (Suerbaum: i. m. 194. o.)

¹³² Rolf Hochhuth: „Sikorski und Churchill”, in: uő: *Täter und Denker. Profile und Probleme von Cäsar bis Jünger*, Stuttgart, 1987, 111–177. o., itt: 111. sk. o.

¹³³ *Stellvertreter* című darabjának egyik alakjában, a doktorban.

Volt egy Edwárdod s egy Richárd megölte,
Volt egy Richárdod s egy Richárd megölte.
HERCEGNÉ
Nekem is volt Richárdom s te megölted,
Rutlandom volt: félig te ölted őt meg. [...] MARGIT
Meghalt Edwárd, Edwárdom gyilkosa,
S másik Edwárd, Edwárdomért cserébe;
A kis York ráadás [...] ¹³⁴

Az irritáló ebben a részletben az, hogy van egy plusz áldozat: a kis York, őt nem kellett volna megölni, ő „ráadás”.

Ha megtisztítanánk mindentől, ami mellékesnek tűnik benne, s ugyanúgy lecsupasztanánk, mint Dürrenmatt tette a *Titus Andronicusszal*, akkor a *III. Richárd* a Machiavellinél található száraz útmutatásokra emlékeztethetne. Shakespeare azonban okosabb Machiavellinél, legfőképpen jobban ért a hatalom elemzéséhez. Nevetséges volna, ha allegorizáló szerzőként akarnánk olvasni őt. *III. Richárd* nem „a gonosz”, éppoly kevéssé az, mint a púpja. De akkor miért „dönt” úgy, „hogy gazember lesz”?¹³⁵ Elsősorban szakítani kell minden pszichológiával. Az, hogy „nem játszani születtem”¹³⁶ stb., nem „motiváció”, hanem az esztétikai szabály jelzése: Shakespeare azt közli, hogy hogyan kell látni a valóságot, a politikai realitást. A politikai hatalomszerzés stratégiáinak demonstrálásáról van szó.¹³⁷ És Shakespeare egy erre alkalmas alakot állít a színpadra: egy gátlástalan gazembert, aki ugyanúgy kivívhatta volna Machiavelli maradéktalan csodálatát, mint Aragóniai Ferdinánd. Richárd a hatalmat akarja, s ezért hálás a sorsnak, hogy nem alkalmas mindazokra a szórakozásokra, amelyek eltéríthetnék a céljától. Az erotikus játszadozáshoz nem ért, de el tudja csábítani egyik áldozatának özvegyét a holttest mellett, mert neki tett ajánlata annyira túl van minden elvárhatón, hogy mint ajánlatot

¹³⁴ Shakespeare: „*III. Richárd*”, IV. felvonás, 4. szín, id. kiad. 1050. o.

¹³⁵ I. m. I. felvonás, 1. szín, 949. o.

¹³⁶ Uo.

¹³⁷ És a hatalom megőrzéséhez kapcsolódó problémákról; ld. fent „A hibás erőszakkalkulus, avagy a *III. Richárd*” című fejezetet.

lehetségesnek tartani, az már annyit tesz, mint bármit lehetségesnek tartani, az ajánlatra való rábólintást is.

Michael Bogdanov az 1980-as évek vége felé – amikor a Hamburgi Színház intendánsa is volt – az English Shakespeare Companyval egy háromnapos produkcióban színre vitte az egész „rózsák háborúját”. Modernizáló rendezései külön-külön elég laposak lettek volna, ha együtt nem adnak ki egy valóban jó koncepciót. A *II. Richárd*ot XIX. századi jelmezekben adták elő, az *V. Henrik*ben első világháborús egyenruhákban harcoltak, a *III. Richárd* nyitójelenete egy parti volt a kései 1920-as, korai 1930-as évekből, a hölgyek charlestonkosztümöt viseltek. De ami kézenfekvő lett volna, hogy tudniillik az adott korra vonatkozó allegóriát csináljon a *III. Richárd*ból, azt Bogdanov nem engedte meg magának: az ő Glostere nem Hitler volt.

Egy időtlenné váló hatalmi együtttest talált ki, olyan kellékekkel, amilyeneket a történelem épp szolgáltat: trón, jogar, kard, számítógép. A végén Richárd karddal küzd a hatalomért, és loért kiált. De korábban, amikor egészen magasra jutott, egy íróasztalnál ül főnöki fotelban, mindkettő fehér bőrrel van bevonva, az asztalon számítógép. Egyébként a színpad teljesen üres, Richárd pedig teljesen egyedül van. Egyedül van, mert alapos mérsárlással tisztította meg magának a hatalomhoz vezető utat. Leül tehát a fehér íróasztalhoz. Szüksége van valakire a még hátralévő két gyilkossághoz, a Towerba zárt gyerekek megfojtásához. Buckingham, akire a hatalom megszerzésének napjaiban támaszkodott, már nem tűnik igazán megbízhatónak, de legalábbis nem vállalja minden további nélkül a gyerekgyilkosságot,¹³⁸ és némi gondolkodási időt kér.

RICHÁRD

Van-e, akit vesztegető arany
Halálos, néma kísérletre csábít?
APRÓD

¹³⁸ Id. fent „A hibás erőszakkalkulús, avagy a *III. Richárd*” című fejtegetet is.

Tudok egy elégedetlen urat: ...
Fennhéjázó, de szerény viszonyok közt.
Az arany húsz szónoknál többet ér
És biztos, hogy rábírra bármire.

RICHÁRD

Mi a neve?

APRÓD

Neve Tyrrell, uram.

RICHÁRD

Tudom, ki az; menj hát és hívd ide.¹³⁹

Tyrrell kisvártatva megérkezik, a trón elé lép, Richárd próbára akarja tenni őt („Próbálg ki, kegyes úr”).¹⁴⁰

RICHÁRD

Meg mernéd ölni egy barátomat?

Tyrrell pedig („James Tyrrell, készséges alattvalód”) ¹⁴¹
nemcsak készséges, hanem okos is:

TYRRELL

Kettőt, de inkább ellenségedet.¹⁴²

Figyelmezteti a királyt, hogy ne adja fel a politikai retorikát a gengszterzsargon kedvéért. Richárd észbe kap:

RICHÁRD

Erről van szó, két ősellenségre, ...

Kik édes álmait megzavarják.

Szeretném, hogyha végeznél velük.

A Tower-beli két fattyúra célzok.¹⁴³

Nem bírta: „A Tower-beli két fattyúra célzok.” Richárd nem pusztán az uralmát akarja biztosítani a börtönbe zárt, de még élő dinasztikus igényekkel szemben. Ölni akar. Meg akarja fojtani a gyerekeket. Trónja egyszerre a végrehajtás eszköze és akadály számára. Csak két soron keresztül tudja tartani öfelsége megzavart álmának re-

¹³⁹ Shakespeare: „*III. Richárd*”, IV. felvonás, 2. szín, 1042. o.

¹⁴⁰ I. m. IV. felvonás, 2. szín, 1044. o.

¹⁴¹ I. m. IV. felvonás, 2. szín, 1043. o.

¹⁴² I. m. IV. felvonás, 2. szín, 1044. o.

¹⁴³ Uo. I. m. IV. felvonás, 2. szín, 1044. o.

rikáját, aztán néven nevezi a dolgot, sőt miután Tyrrell vállalta a gyilkosságot, odainti őt magához, hogy súghasson neki valamit. Bogdanov ezt úgy oldotta meg, hogy a király – akinél egyébként kihallgatást szokás kérni – előrehajol, szája egészen közel kerül a bérgyilkos füléhez, aki érzi a lehetét, az izgatott lehetét, a király ajka talán érinti is az odatartott fület, a beszéd talán csak ezt a kis érintést kereste – az odalehelt csók egy közös világot van hívva megteremteni:

RICHÁRD

Édes dal ez nekem. Figyelj. Jöjj ide, Tyrrell:

Menj, ezzel bejutsz. Most hegyezd füled.

(Fülébe súg)

Ez az egész. Jelentsd, hogy kész a munkád,

S szeretlek majd és nagy rangra emellek.

Tyrrell nem akarja tovább a közelséget; távozik:

Rögtön elkészülök. (El)¹⁴⁴

Egy monológgal tér vissza, melyben beszámol a közönségnek a gyilkosságról. Ahogy közeledni hallja megbízóját, félbehagyja:

Épp itt jön.

Hogyan érkezik Richárd, hogy meghallgassa a jelentést? Mintha táncolna, már amennyire a csípője engedi, szeretné, ha kioltanák a fényeket, és most neki súgnának valamit a fülébe egész közlelő:

RICHÁRD

Kedves Tyrrell, örüljek híreidnek?¹⁴⁵

TYRRELL

Ha örülsz neki, hogy megtétetett,

Amit rám bízál, nyugodtan örülhetsz, mert megtétetett.

MERT megtétetett.

RICHÁRD

Holtan láttad őket?

¹⁴⁴ Uo.

¹⁴⁵ Az eredetiben: „Kind Tyrrel, am I happy in thy news?”

TYRRELL

Igen.

RICHÁRD

És kedves Tyrrell, eltemetted?

TYRRELL

A Tower káplánja temette őket,

De hogyan és hová, azt nem tudom.

RICHÁRD

Jöjj hozzám, Tyrrell, vacsora után,

Hogy elmondd haláluk történetét.

Gondolkozz, mivel lehetnék javadra

S kívánságod birtokosa leszel.

Isten veled.

TYRRELL

Megyek, uram királyom.¹⁴⁶

Richárd Tyrrellhez intézett kérdését nem könnyű lefordítani. August Wilhelm Schlegel így fordítja: „Macht mich deine Zeitung glücklich?” (Boldoggá tesz újságod?), Erich Fried így: „Mein guter Tyrrel! Machst du mich nun froh?” (Jó Tyrrelem! Vidámmá teszel hát?), Frank Günther így: „Mein Tyrrel, macht mich deine Nachricht glücklich?” (Tyrrelem, boldoggá tesz híred?). Shakespeare-nél több van. Richárd szeretne elrejtőzni, feloldódni a gyilkosság hírében. Flörtöl, udvarol: „Jöjj hozzám, Tyrrell, vacsora után”, „Gondolkozz, mivel lehetnék javadra”, kacérkodik: „És kedves Tyrrell, eltemetted?”. Ez utóbbit más hangnemben is lehetne olvasni. Valaki, aki megtanult biztosra menni, kipipál itt egy listát. A hírre, hogy „megtétetett”, kérdéssel reagál: „Holtan láttad őket?”, és az „Igen” még mindig nem elég neki: „eltemetted?”. Ez mind kell. Gloster Richárd nem hazardőr, legalábbis nem kicsiben játszik. Megbizonyosodik, de egyúttal kedvét is keresi a gyilkosnak: „örüljek híreidnek?”, „kedves Tyrrell”, „kívánságod birtokosa leszel”.

A londoni Tower egyik tornyát ma „The Bloody Tower”-nak, a véres toronynak nevezik, s ahogy a turistáknak szóló tájékoztatásból kiderül, azért, mert ott megölték két gyereket: Ez a gyilkosság teremti intimtást Richárd és Tyrrell között. A drámának a gyilkosságról szóló része

¹⁴⁶ I. m. IV. felvonás, 3. szín, 1047. o.

összehasonlítható a *Titus Andronicus* legyes jelenetével, mert itt is hirtelen egészen más megvilágításba kerül a történekek gyilkos rutinja. De míg a *Titus*ban a gyilkosságok örök sorának mitikus átka munkált immanens módon a jelenetben, s csak a meggyilkoltak szintén örök panaszát hívta elő egy örült szájból, addig a *III. Richárd* szóban forgó jelenete egy történelmi dramatikát jelez a darab dramatikáján belül, és ez a történelmi dramatika önmagában is érthetővé tehetné, miért jogos – alkalmasint műfaji értelemben is – tragédiának nevezni ezt a darabot. Tyrrell belép, és elmondja monológját:

Ez volt a véres és zsarnoki munka,
Ennél öldöklőbb szörnyű tetteket
Országunkban még nem követtek el.
Dighton és Forrest, kiket megfizettem,
Hogy ezt a gaz mézárást elkövessék,
Bár megrögzött gazok és véredek,
Gyöngéd s ellágyult részvéttől zokogtak,
Mint gyerekek, amikor elmesélték.
„Ó, a kicsik – szolt Dighton – így feküdtek.”
„Így, így – szolt Forrest –, átölelve egymást
Ártatlan alabástrom karjaikkal.
Egy száron nőtt négy rózsza volt az ajkuk,
Amint nyári szépségben csókolództak.
Imakönyv hevert párnájukon és ez –
– szolt Forrest – lelkemet megmástitotta,
De ó, az ördög” – s itt a gaz megállt,
„És megfojtottuk – tódította Dighton –
A természet legédesebb művét,
Melyet csak a teremtés óta formált.”
És lelkifurdalással mentek el
S nem tudtak többet szólni. Hagytam őket,
Hogy értesítsem a véres királyt.
Épp itt jön.¹⁴⁷

A *Titus Andronicus* egy olyan világot mutatott meg, amely a németeknek a harmincéves háború alatt és után tűnt ismerősnek; ezért lehetett akkora siker Németországban 1620-tól. A *III. Richárd*ban Shakespeare a reneszánsz szellemében ábrázol egy hatalompolitikai szce-

náriót a kor értelmiségije és *connaissanceur*jei számára. Tanácsai – mai felfogásunk számára – éppoly ridegek, mint a főszereplő (akit Hohchhuth valószínűleg ezért talál művinek). A most vizsgált jelenetben azonban Shakespeare felborítja a reneszánsz kulisszát, megszakad a „Volt egy Edwárdom s egy Richárd megölte” litániája. Halljuk a két meggyilkolt gyermek sikolyát. És ez más, mint a *Titus Andronicus* meggyilkoltjainak és megkínzottjainak jajgatása, mert értesülünk a két bérgyilkos lelkifurdalásáról. Tyrrell monológjában – és csak ezzel a monológgal – Richárd politikusból hirtelen gyilkossá válik. Ez a gyilkosság széttöri a kettejük közti intimitást. A jelenet megelőlegzi, ami a XVI. és a XVII. század válságai nyomán Franciaországban, Németországban és Angliában a modernség központi obszessziója lesz: a hatalom problematikussá válását.

A jelenet részint elő van készítve a darabban, részint később is felidéződik. Richárd már az első felvonásban két gyilkost küld a Towerba, hogy megöljék az öcscsét, Clarence-t, akit a bátyja, IV. Edwárd király záratott be az ő intrikájára. A gyilkosok egy parancsot felmutatva bejutnak az alvó Clarence-hez. Haboznak, hogy megöljék-e álmában. Hiszen áldozatuk ezt gyávaságnak tarthatná. De hát halott lesz. Igen, de ha eljön az utolsó ítélet?

MÁSODIK GYILKOS

Micsoda? Álmában szúrjuk le?

ELSŐ GYILKOS

Nem, mert ha felébred, azt mondja, gyávák voltunk.

MÁSODIK GYILKOS

Ha felébred! Te bolond, hisz ítéletnapig sem ébred fel.

ELSŐ GYILKOS

Nohát, majd akkor fogja mondani, hogy álmában szúrtuk le.

MÁSODIK GYILKOS

Az „ítéletnap” emlegetése valami lelkiismeret-furdalásfelét ébreszt bennem.

ELSŐ GYILKOS

Mi az? Talán félsz?

MÁSODIK GYILKOS

Nem attól, hogy meggyilkoljam, minthogy erre engedélyem van, hanem attól, hogy elkárhozom a meggyilkolásáért, minthogy ettől semmiféle engedély nem védhet meg.

¹⁴⁷ I. m. IV. felvonás, 3. szín, 1046. sk. o.

ELSŐ GYILKOS

Azt hittem, el vagy tökélve.

MÁSODIK GYILKOS

El is vagyok, arra, hogy életben hagyom.

ELSŐ GYILKOS

Visszamegyek Gloster herceghez és elmondom ezt neki.

MÁSODIK GYILKOS

Ne, kérlek, maradj még egy kicsit: remélem, jámbor hangulatom meg fog változni; addig szokott nálam tartani, míg az ember húszig számol.

ELSŐ GYILKOS

Most hogy érzed magad?

MÁSODIK GYILKOS

Még néhány csepp lelkifurdalás maradt bennem.

ELSŐ GYILKOS

Jusson eszedbe a jutalom, amit megkapunk, ha készen leszünk.

MÁSODIK GYILKOS

A szentségit meg fog halni. Megfeledeztem a jutalomról.

ELSŐ GYILKOS

És hol van most a lelkifurdalásod?

MÁSODIK GYILKOS

Gloster erszényében.

ELSŐ GYILKOS

Így hát amikor majd kinyitja az erszényét, hogy megadja a jutalmunkat, a lelkifurdalásod kirepül belőle.

MÁSODIK GYILKOS

Semmi baj, hadd menjen. Nemigen akad majd, aki visszatartsa.

ELSŐ GYILKOS

Mi lesz, ha visszatér hozzád?

MÁSODIK GYILKOS

Semmi közöm hozzá, a lelkiismeret-furdalás meggyávítja az embert. Az ember nem lothat anélkül, hogy meg ne vádolná, az ember nem esküdhetik anélkül, hogy vissza ne tartaná, az ember nem alhatik a szomszédja feleségével, hogy el ne árulná; egy szemérmes, piruló szellem ez, mely felláztatja az ember szívét [...]; koldussá teszi azt, aki befogadja, mint közveszélyt utasítják ki minden várból és városból, és mindenki, aki jól akar élni, rábizza magát saját magára és nélküle éli le az életét.¹⁴⁸

Így megy még tovább egy darabig, hirtelen az első gyilkosnak is némi lelkifurdalása támad, de aztán elhatározzák magukat, hogy belefojtják Clarence-t egy boroshordóba. Clarence azonban felébred, vitatkozni kezdenek,

¹⁴⁸ I. m. I. felvonás, 4. szín, 980. skk. o.

Clarence az ötödik parancsolatra hivatkozik, a gyilkosok válaszaiból kiderül, hogy Clarence gyilkos és esküszegő, Clarence megbánja bűnét, irgalomért könyörög, és a gyilkosok részvételére apellál.

Ha bármelyiktek herceg fia volna [...],

S két gyilkos, akár ti, belépne hozzá,

Nem könyörögné életéért?

Barátom, részvétet látok szemedben.¹⁴⁹

A gyilkosok nem tudnak másképp kikeveredni az afférból, mint hogy megölik Clarence-t. De nem szemtől szembe.

MÁSODIK GYILKOS

Nézz hátra, jó uram.¹⁵⁰

Az első gyilkos pedig leszúrja Clarence-t.

MÁSODIK GYILKOS

Ó, véres tett, iszonyú gyilkolás.

Bár Pilátusként moshatnám kezem

E rettenetes mézárálás után.¹⁵¹

A prózában előadott lelkiismeret-bohózat a *blank verse*-ben komolysággá változik. A második gyilkost tényleg furdalja a lelkiismeret, a jutalmat sem akarja többé, az első könnyen túlteszi magát a dolgon. A *III. Richárd*-ban csak a közönséges gyilkosoknak van lelkiismeretük, a királyoknak nincs. Röviddel a csata előtt, egy rossz éjszaka után Richárd úgy beszél, mintha *A morál genealógiáját* értékelné ki magának gyakorlati szempontból. Álmában megjelentek neki az általa meggyilkoltak szellemei, és átkot mondtak rá. Ahogy felriad, nekiáll értelmezni az álmot:

Irgalom, Jézus. Álom volt csupán.

Hogy kínoz, gyáva lelkiismeret!¹⁵²

¹⁴⁹ I. m. I. felvonás, 4. szín, 986. o.

¹⁵⁰ Uo.

¹⁵¹ I. m. I. felvonás, 4. szín, 987. o.

¹⁵² I. m. V. felvonás; 3. szín. 1079. o.

De ez gyorsan elmúlik: Magamtól félek? Nincs itt senki más. En én vagyok, Richárd Richárd barátja. Tán gyilkos van itt? Nem. Dehogynem: én. Hát futni! Magamtól? Van okom erre: Különben bosszút állok. Magamon? Szeretem magamat. Miért? Talán A jóért, amit én tettem magammal? Nem, sajnos nem. Gyűlölöm magamat Minden elkövetett gaztettemért. Gazember vagyok. Nem, nem! Hazudok! Kérkedj, bolond! – Ne hízelegj, bolond! Sok nyelve van lelkiismeretemnek És minden nyelve más mesét mesél. S gazembernek mond mindegyik mese. Ez legnagyobb mértékben árulás. A legszörnyűbb mértékű gyilkolás. És mindegyik bűn mindegyik fokon. A rácsához jönnek mind: „Bűn! Bűn!” – kiáltva. Kétségbeesem. Senki sem szeret, S ha meghalok, egy lélek se sajnál. De mért is tennék, mikor én magam Se tudom megsajnálani magamat?¹⁵³

Vajon a lelkiismeret szólalt meg Richárdban? Hannah Arendt úgy véli, igen. Gondolkodás és morál összefüggéséről szóló tanulmányában idézi ezt a helyet, és utal az eredetiben szereplő „conscience” szóra, mely valóban lehet „lelkiismeret”.

Ekképp az öntudat [conscience] Belőlünk mind gyávat csinál

– mondja azonban Hamlet,¹⁵⁴ és itt a „conscience” nem lelkiismeretet jelent, hanem tudatot, belátást. Richárdnál ezek a jelentések váltakoznak. Az iménti monológban illúziók nélkül nézi magát: gyilkos, elárult mindenkit, senki sem áll mellette. Döbbenet konstatálja, hogy valamennyire számít neki – épp neki –, hogy senki sem szereti. Azt is konstatálni kénytelen azután, hogy

¹⁵³ I. m. V. felvonás, 3. szín. 1079. sk. o.

¹⁵⁴ Shakespeare: „Hamlet”, III. felvonás, 1. szín, id. kiad. 388. o.

ez nem csoda, hiszen nincs benne semmi szeretetreméltó, és rájön, hogy még ő maga sem szereti magát. Megállapítja, hogy élete egyetlen borzalmas katasztrófa volt, s hogy valamiképpen megérdemli, amit kap. Arendt úgy látja, Richárd felismerte, hogy gyilkosságaival tulajdonképpen magát pusztította el. A gondolkodás mint monológ Arendt szerint csak akkor lehet termékeny, ha az embernek sikerül baráti viszonyban lennie önmagával.

Jobb neked elszenvedni, mint elkövetni valamilyen jogtalanságot. A szenvedőnek barátja maradhatsz. De ki szeretne egy gyilkos barátja lenni és arra kényszerülni, hogy egy gyilkossal éljen együtt? Még maga a gyilkos sem.¹⁵⁵

De itt nem ez a helyzet. Richárd empátiátlan gyilkos, aki egy pillanatra észreveszi érzéseinek hidegségét, s ugyanazzal a hideggel ki is védi az önsajnálát támadását. Rátör a félelem a szakadéktól, hogy már csak gyűlölök, legfeljebb rettegek tőle, de azt sem úgy többé, ahogyan most szüksége volna rá. Hirtelen belátja, hogy a hatalmat meg lehet ugyan szerezni erőszakkal, megtartásához azonban ki kell alakítani a lojalítások hálóját, mely nem pusztán félelem révén tart össze – és ismeri a „conscience” szót: ugye, ez az, amit az emberek akkor mondanak, amikor „lelkiismeret”-re gondolnak? A második gyilkos tudta, mi a lelkiismeret, vagy mondjuk úgy, megtanulta a tett elkövetésekor, akárcsak a gyerekeket megölő két gyilkos. Megbízójuk téved. Nem a lelkiismeret tört rá, hanem a félelem, hogy veszélyben az élete.

A *Macbethet*¹⁵⁶ általában 1606-ra datálják. Főszereplőjének ugyanúgy látomása van, mint Richárdnak a csata előtt. A poroszloi által meggyilkolt Banquo jelenik meg

¹⁵⁵ Hannah Arendt: „Über den Zusammenhang von Denken und Moral”, in: uő: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, München, 1994, 128–155. o., itt: 151. o.

¹⁵⁶ Az alábbiakhoz ld. Jan Philipp Reemtsma: „Paare – Passionen: Das Ehepaar Macbeth”, in: *Shakespeare Jahrbuch 2004. Theater der Leidenschaften*, szerk. Ina Schabert, 104. k. Bochum, 2004, 130–150. o.

neki vacsoránál. Kísértethistória a javából. Banquo megígérte, hogy részt vesz az ünnepi vacsorán, ígéretét szelémként tartja meg, leül az asztalhoz, de senki más nem látja őt, csak aki megölette.

ROSSE

Hogy

Késik, szégyent hoz az ígéretére.

Tiszteljen meg felséged, hogy közénk ül.

MACBETH

Nincs üres hely.

LENOX

Itt a felségedé.

MACBETH

Hol?

LENOX

Itt, felség. Mitől borzadsz úgy, uram?

MACBETH

Melyikötök tette ezt?

URAK

Mit, uram?

MACBETH (a szellemhez)

Nem mondhatod, hogy én tettem. Ne rázd úgy.

Felém véres fűrtjeidet!

ROSSE

Urak, menjünk; rosszul lett a király.

LADY MACBETH

Nem, nem, csak vissza – ifjúkora óta

Gyakran van így: csak egy pillanat, és

Megint jobban lesz: bántja, ha nagyon

Figyelitek, s növeli szenvedését:

Tessék! és hagyjátok őt! – Férfi vagy?

MACBETH

Az én! s olyan, hogy állom, amibe

Az ördög belesápad.¹⁵⁷

A kísértetet Lady Macbeth az uraknak a férje látomásokról való hajlamával magyarázza, neki magának gyengeséggént és férfiatlanságként értelmezi. A jelenés forrása Macbeth félelme. A gyilkosság éjszakáján is látomása volt, akkor egy tör jelent meg neki. Most szeretne bátor-

¹⁵⁷ William Shakespeare: „Macbeth”, in: uő: *Összes drámái III. Tragediák*, id. kiad. 743–833. o., itt: III. felvonás, 4. szín, 792. o. (ford. Szabó Lőrinc).

nak mutatkozni, mégpedig úgy, hogy nem retten meg a kísértettől, mely kétségbevonhatatlan valóság a számára. Felesége szemében ez csak ront a dolgon:

LADY MACBETH

Gyönyörű!

Ezek azok a te rémképeid:

Ez a képzelt tör, amely, mint mesélte,

Duncanhoz vitt. Ez a görcs, ez a rángás

Csak hazudja a rémet, s téli tűzhöz

Illik, asszonyi meséhez, amelyre

Nagyanyó bólogat. Micsoda szégyen!

Mit fintorogsz úgy? Ha elmúlt, csak egy

Üres székre mersedsz.¹⁵⁸

Macbeth azonban ragaszkodik látomása valóságához:

MACBETH

Folyt vér hajdan is, mikor emberi

Jog még nem volt a tisztult állam öre;

Volt azóta is gyilkosság élég,

Amely borzalom a fülnek: de akkor,

Ha kiloccsant az agy, meghalt az ember,

S azzal vége; most kikelnek a sírból

Hűsz gyilkos halállal a fejükön,

S ellöknek a székünkről – iszonyúbb ez;

Mint maga a gyilkosság.¹⁵⁹

Érdekes, hogy Macbeth modern jelenségnek érzékeli a kísértetet, olyasvalaminek, ami megzavarja a hagyományos „Kard, ki kard!” elvű életvitelt és közösségi létet. Az, hogy a minden kétséget kizáróan meggyilkolt Banquo nem hajlandó halott maradni, valamiképpen az erkölcsök humanizálódásának kései következménye. Macbeth jó nyomon jár, helyesebb nyomon, mint Lady Macbeth, aki pszichológiailag dörzsöltebb ugyan, elvégre ismeri a férjét, de nemcsak a kísértetben nem hisz, hanem azt sem tudja, mi az, hogy lelkiismeret. Macbeth végül össze-szedi magát, elfogadja azt az értelmezést, hogy a rémség egy még nem kellően elsajátított rutin kivételése, s levon-

¹⁵⁸ Uo.

¹⁵⁹ I. m. III. felvonás, 4. szín, 793. o.

ja a tömeggyilkoshoz illő következtetést: a lelkiismeret-furdalás csak kezdetben jelentkezik.

MACBETH

Jó, ágyba hát. Ha bármi megcsufolt,
Gyakorlatlanság lámpaláza volt:
Ujoncok vagyunk még a tettben.¹⁶⁰

Ez Shakespeare egyik leghajmeresztőbb mondata. „Ujoncok vagyunk még”: túl kevés ideje űzzük még a szakmát. Ezzel a mondattal, ezzel a belátással Macbeth megtalálja a helyét. Most már gyilkos, az is akar lenni, utóvégre mindent meg lehet szokni. Később azt fogja mondani, hogy ha az ember vérben gázol, nem nehezebb előremenni, mint hátra. Lady Macbeth csak az utolsó felvonásban lép színre ismét, alvajáróként, amint próbál láthatatlan vérfoltokat eltüntetni a kezéről. Ismerjük a jelenetet:

Még mindig itt egy folt. [...]

El, átkozott folt! mondom, tűnj el!

(Óraütés)

Egy, kettő: itt a cselekvés ideje. – A pokol sötét. – Pfuj, férjem! Katona vagy, és félsz? Mit félni, hogy megtudják, mikor senki se kényszerítheti számadásra a hatalmunkat? De ki hitte volna, hogy az öreg emberben még annyi vér van? [...]

Hát ez a kéz már nem tisztul meg soha többé?! – Ne tovább, férjem, ne tovább! [...]

Még mindig érzem a vér szagát. Arábia minden fűszere nem édesíti meg már ezt a kis kezét. Ó, ó, ó! [...]

Mosd meg a kezed, végy hálóruhát, ne sápadozz. – Még egyszer mondom, Banquót eltemették; nem jöhet ki a sírjából. [...]

Amit csináltunk, nem lehet visszacsinálni. Ágyba, ágyba, ágyba!¹⁶¹

„Ne sápadozz” – Lady Macbeth emlékezve beszél, mint aki felbujtotta a férjét a gyilkosságra. A darabon végigvonul a tej és a vér színe: Lady Macbeth attól félt, hogy férje nem akarja gyilkosságra alapozni jövőbeli életét:

¹⁶⁰ I. m. III. felvonás, 4. szín, 795. sk. o.

¹⁶¹ I. m. V. felvonás, 1. szín, 819. sk. o.

Csak a természetet aggaszt;

Túl sok benne a jóság teje [...]¹⁶²

Megidézte a szellemeket:

Dagadjon a vérem [...]!

Szörny-nép, szívd a mellem

Tejét epének [...]¹⁶³

Az első gyilkosság után Lady Macbeth elkezd a kézmósásról beszélni, még egészen úgy, mintha rutinosan űzné a véres szakmát:

Hozz egy kis vizet

S mosd le kezedről e szennyes tanút.¹⁶⁴

Macbeth számára azonban a kézmósás már szimbolikus cselekedet:

MACBETH

Lemossa-e Neptunus óceánja

Ezt a vért? Nem, nem; előbb festi át

Kezem a roppant vizeket, hogy a

Zöld mind piros legyen!

LADY MACBETH

Piros már az én kezem is; de volna

A szívem fehér, szégyellném.

[...] menjünk a szobánkba:

Amit tettünk; egy kevés víz lemossa,

S akkor könnyű lesz!¹⁶⁵

Lady Macbeth megijed, hogy a szíve a tett ellenére tiszta maradt. De téved. Amit mellékes körülményként tudna le, az többé nem ereszi őt:

Ha nem olyan, mint

Alvó apám volt, én szurom le [...]¹⁶⁶

¹⁶² I. m. I. felvonás, 5. szín, 759. o.

¹⁶³ I. m. I. felvonás, 5. szín, 760. o.

¹⁶⁴ I. m. II. felvonás, 2. szín, 770. o.

¹⁶⁵ I. m. II. felvonás, 2. szín, 771. o.

¹⁶⁶ I. m. II. felvonás, 2. szín, 769. o.

De nem tette meg. Azért nem, mert Duncan az apjára emlékeztette. Amikor Macbeth elmondja a nemeseknek, hogy holtan találta a királyt, kerüli a „vörös” jelzőt a vérre:

Itt feküdt a király,
Ezüst bőrét csipkeként fődte az
Aranyos vér, sebei mint kapuk
Hívták a halált; ott a gyilkosok,
Tettük színébe mártva, törökön
Alvadt vér mocska [...].¹⁶⁷

A darab előrehaladtával azonban Macbeth egyre természetesebben beszél a vérről. Megszokta, mondhatnánk, hogy a vér őt szolgálja. A végén elege lesz a vérből; nem a lelkiismerete szólal meg, csak nem akar több vért. Amikor a csatában szembekerül Macduff-fal, akinek a feleségét és a gyerekeit meggyilkoltatta, inkább kitérnie a küzelem elől, hogy ne kelljen őt is megölnie:

Menekülj: túl sok véred terheli
Máris a lelkem.¹⁶⁸

Macduff azonban „véresebb gazember” kiáltással visszautasítja, hogy mentse a bőrét, így aztán megvívna egymással. Macbeth már rég nem sápadt. A haloványság szitokszó lett számára. A szolgának, aki hírt hoz az ellenséges sereg közeledtéről, ilyeneket mond: „te lisztarc! / Te hökkent libaszem!”, „Pofozd vörösre a félelmedet, / Liliommájú pulya!”, „Mészarcod maga rémhír”, „te krétaképű”.¹⁶⁹

Lady Macbeth megpróbál megszabadulni a vértől, a gyilkosság éjszakája összefolyik számára azzal az éjszakával, amikor magában beszélve és kezét dörzsölve járkal a kastélyban. A valóságos és a képzelt vér egyetlen képet alkot, a kézmosás mint a nyomok eltüntetése kényszer-cselekvéssé válik. De a legfontosabb mondat az, hogy

Amit csináltunk, nem lehet visszacsinálni.

¹⁶⁷ I. m. II. felvonás, 3. szín, 777. o.

¹⁶⁸ I. m. V. felvonás, 8. szín, 830. o.

¹⁶⁹ I. m. V. felvonás, 3. szín, 822. sk. o.

Eredetileg arra szolgált, hogy lelket öntsön a félelemtől sápadt Macbethbe, most viszont a rossz lelkiismeret igazsága. Már nem jönnek szellemek, nem jönnek túlélők vagy a meggyilkoltak kísértetei, hogy bosszút álljanak. Már csak a hiábavaló igyekezet van, megtisztítani a bemocskolt fehér szívet a tettől.

A *Titus Andronicus*ban senkit sem érdekel a másik fájdalma; a *III. Richárd*ban a még nem lelkiismeret csak abban a félelemfantáziában mozdul meg, hogy a gyilkos politikus ugyanúgy járhat, mint áldozatai, és a gyilkosság végrehajtói azok, akik szálnalmat éreznek áldozataik iránt; a *Macbeth*ben az, aki előzőleg hidegen gyilkosságra uszított, megtapasztalja, hogy a gyilkos nemcsak gyilkol, hanem azt is okozza magának, hogy gyilkossá lesz.

Az erőszak korlátozása, a bizalom megőrzésének stratégiái: temporalizáció, spacializáció, misztifikáció

Összefoglalva az eddigieket, az erőszak modernségbeli szerepét illetően a modern létezés alábbi alkotóelemei relevánsak: az erőszak állami monopolizálása; a hatalom fragmentálódása és jogiasítása; az egyes szám első személyű világértelmezés; az „ember” normatív tartalmú eszméjének megteremtése, mely eszméhez hozzátartozik a kegyetlenségtől való undor; a kölcsönös kíméletességen alapuló bizalom; s mindez kompenzációképpen is, amiért az az érzés, hogy az ember egy oltalmat nyújtó és kötelezettségeket megszabó szerves egészhez tartozik, a vágy mezejére üzetett. Ezek az alkotóelemek nem következményekként vagy következtetéseként tartoznak össze, melyeknek volna valamilyen empirikus vagy szisztematikus előzménye vagy előfeltétele, hanem egy több szálon futó evolúciós folyamat eredményei.

Luhmann ezt írja az erőszak-monopólium kialakulásának és a hatalom jogiasításának összefüggéséről:

A jognak ahhoz, hogy többet nyújthasson a fizikai erőszak pusztá kondicionálásánál, előfeltételnie kell, hogy a béke biztosítva van [...]. Ez pedig arra utal, hogy a jog evolúciója egy olyan politikai rendszer párhuzamos evolúciójától függ, amely egyfajta elsődleges kizárólagossággal megvonja a társadalomtól a fizikai erőszak hatalmi eszközei fölötti rendelkezést, és ezen az alapon konszolidálja a maga hatalmát.¹⁷⁰

A társadalmi differenciálódás módozatainak megváltozása, a vallás értelmezési monopóliumának eróziója, az új világok felfedezése, az a körülmény, hogy a könyvnyomtatás révén a változások híre egyre gyorsabban terjed és potenciálisan mindenhova eljut, a gondolatok pedig megsokasodnak: mindez azt eredményezi, hogy többszörösen és ezen belül egy radikális értelemben is megváltozik az erőszakhoz való viszony.

A „radikális” itt nem a változás hirtelenségére utal, hanem arra, ami az európai, illetve atlanti modernséget minden más, általunk ismert civilizációs formától megkülönbözteti.

Ha valamennyi civilizációs forma a tiltott, megengedett és kíváncsú erőszak zónáinak viszonya szerint különbözik egymástól, úgy az atlanti modernség abban különbözik a többi formától, hogy kialakít egy evolúciós eszményt, amelynek értelmében a tiltott erőszak zónájának a megengedett és a kíváncsú erőszak zónáinak rovására kell bővülnie.

Az állami erőszak-monopólium, ahogy arról már volt szó, nem statikus állapot, hanem maga is evolúciós természetű: monopolizálás. Esetleges okai vannak, mert mindig másféle érdekek állnak szemben vele, elsősorban olyan csoportok, amelyek nem bíznak a modern bizalomban,

¹⁷⁰ Luhmann: *Das Recht der Gesellschaft*, 281. sk. o.

mint például az amerikai National Rifle Association. Hogy az erőszak monopolizálását milyen könnyű legalábbis ambivalens folyamatként érzékelni, azt jól mutatja Clint Eastwood két filmje, melyek az e témát amúgy is kultiváló klasszikus western mintáját követik: az *Akasz-szátok öt magasabbra* (1968) és még inkább a *Nincs bocsánat* (1992). Schiller Tell Vilmosa is ezt a meghasonlást reprezentálja. Többször rámutattak már arra, hogy ez a „számszerűsítés Tell” – Schiller így tünteti fel őt a szereplők között – különös szabadságharcos, sőt alapjában véve nem is az, ami felveti a kérdést, hogy a darabban indokoltan nevezik-e őt „a szabadító”-nak.¹⁷¹ De ami még fontosabb, Tell a vadnyugati törvényen kívüliek stílusában ragaszkodik ahhoz a jogához, hogy provokatív módon megtörje az állami erőszak-monopóliumot. Nem utolsósorban ez a körülmény teszi elgondolkodtató módon plauzibilissé Gessler helytartó dühét, mely egyébként dramaturgiailag első pillantásra nem tűnik elégségesen motiváltnak. Az egyik legradikálisabb monopolizációs lépésre a XVI. századi Japánban került sor, amikor elrendelték, hogy lőfegyvereket és kardokat kizárólag a kormány fegyvertáraiban szabad tartani, gyártásukhoz pedig állami engedély szükséges.¹⁷²

Az állami erőszak-monopólium bővülése azt jelentette, hogy a megengedett erőszak zónája a tiltott erőszak zónájának javára szűkült.

Az embereknek nem szabad többé ott és úgy erőszakoskodniuk, ahol és ahogyan korábban erőszakoskodhattak. Az erőszak egyre inkább már csak azoknak van megengedve, akiket az állam feljogosít rá. De ez csak személyek egy körét jelöli, nem pedig a hatalom mértékét, amelyre a monopólium támaszkodik, és nem is a kívána-

¹⁷¹ Ld. alább az „Exkurzus: A desperado alakjának rövid elmélete” című fejezetet.

¹⁷² Ld. Geoffrey Parker: *Die militärische Revolution. Die Kriegskunst und der Aufstieg des Westens 1500–1800*, Frankfurt am Main–New York, 1990, 175. sk. o.

tos és a megengedett erőszak viszonyát e körön belül. Az utóbbiról csak akkor mondunk valamit, ha *valamennyi hatalmi viszony jogiasításáról* beszélhetünk. Ekkor szabályozva van, vagyis nem az erőszakengedély birtokosainak önkényén múlik az, hogy a – Weber és Popitz kifejezésével – „meghosszabbított karok” milyen módon alkalmazhatnak erőszakot (ennek mértéke más kérdés). Az erőszakgyakorlás jogi keretei csekély mozgásteret hagynak az önkénynek. Vannak törvényileg meghatározott helyzetek, amelyekben *szabad* erőszakot alkalmazni, s ezekben rendszerint *kell* is erőszakot alkalmazni, többnyire azért, mert ezek a helyzetek szükségessé teszik a „végső eszköz” bevetését. Az állami monopólium erőszak-alkalmazásának jogiasításával együtt jár az eltolódás a „szabad”-tól a „kell” felé. A löfegyvert viselő rendőrnek, a gumibottal felszerelt fegyőrnek mindig lesz ugyan mérlegelési mozgásteret, de a jogiasítás azt jelenti, hogy mindig megállapíthatónak kell lennie, elfogadhatóan használták-e ki ezt a mozgásteret, vagy visszaéltek vele. Az ilyen esetekben tehát az erőszakot alkalmazó személy saját cselekedetére vonatkozó ítélete nem lehet a végső instancia, és nem fejezheti ki azt sem, hogy pusztán belátása szerint cselekedett. A jogi ellenőrizhetőséghez és a monopóliumot az erőszakengedély privát kihasználásával aláásó visszaélés kizárásához az szükséges, hogy a legitim erőszak-alkalmazásra csak „végső esetben” kerüljön sor, „amikor már semmilyen más lehetőség nincs”, és hogy az így jellemzett helyzeteket potenciálisan minden szakértő ugyanígy értékelhesse, mégpedig a bíró számára világosan és meggyőzően.

Az erőszak állami monopóliumának és a hatalomgyakorlás jogiasításának kölcsönös függése azt eredményezi, hogy az állami erőszak-alkalmazáson belül a megengedett erőszak zónája a tiltott és a kívánatos erőszak zónájának javára szűkül.

Az államterrorista rendszereknek az a sajátosságuk, hogy meghosszabbított karjaik számára jogilag gyengén vagy

egyáltalán nem szabályozott tereket engednek. Az állami terror hatékonyságát nemcsak az adja, hogy nincs lehetőség jogorvoslatért folyamodni vele szemben, hanem az is, hogy a kínzókamrákban mindennemű szabályozás nélkül lehet erőszakot alkalmazni: a kínzók a saját belátásuk, vagyis professzionális tapasztalatuk és kényük-kedvük szerint bánthatnak a rabokkal.

Az állami erőszak-alkalmazás jogiasításának pusztája ténye még semmit sem árul el az alkalmazott erőszak mértékéről és alkalmazásának módjáról.

Hogy egy bűnözőt határozott vagy határozatlan időre börtönöznek-e be, hogy megcsonkítják-e, vagy halálra ítélik, hogy az utóbbi esetben úgy végzik-e ki, hogy „a nyakánál fogva felakasztják, amíg be nem áll a hálál”, ahogy a brit megfogalmazás hangzik, vagy úgy, hogy karóba húzzák: mindez nincs eldöntve sem az erőszak-monopólium meglétével, sem jogiasításának tényével.

A modernség evolúciójához mégis hozzátartozik a kegyetlenség csökkenése. A kínvallatást Európa-szerte eltörlik – fokozatosan ugyan, de végül mindenütt. A háborúkat a csataterekre kell korlátozni. A városok és régiók megszállása nem csap át többé rutinszerű fosztogatásba. Egyre kisebb a halálbüntetéssel sújtandó bűncselekmények száma. A kivégzésmódoknak a halálokozás a célja, egyre kevésbé a test elpusztítása: az instrumentális erőszak aktusaiként igazolják őket. Az autotelikus erőszak tilalom alá esik: A fogva tartásra egyre inkább vonatkoznak ellátási normák, és maguk a rabok is olyan helyzetbe kerülnek, hogy azok be nem tartása esetén jogi úton panaszt emelhetnek. Aki csak foglalkozott az erőszak történetével, kénytelen lesz mindezen vonatkozásokban „haladásról” beszélni – bármily erős kételyei legyenek is egyébként a fogalmat illetően –, mégpedig mindazzal a nyomatékkel, amelyet ennek a fogalomnak adni lehet. *Ebből* a haladásból táplálkozik egész kultúránk, s nem utolsósorban *kulturális önkritikára való képességünk*

mögött is ennek a haladásnak a tapasztalata és a fogalom használatának normatív nyomatéká áll. Foucault ugyan kétségbe vonta ezt a normatív implikációt (nem a folyamat tapasztalatát), de maga ez a kétely is csak ennek a normatív nyomatékknak a közegében lehetséges. Annak az illúzióknak az elutasítása, hogy kikötözve lenni nem fáj, mert kevésbé fáj, mint kerékbe töretni, abból a modernséggel és csak vele általánossá vált meggyőződésből fakad, hogy nemcsak a fájdalom, hanem a fájdalomkózos is rossz, amiért is inkább alkalmazták a kikötözést, mint a kerékbe törést. A modernség perverzióknak tartja, hogy Foucault kacérkodik a fájdalommal, hogy bizonyos szimpátiát táplál az autotelikus erőszak iránt az instrumentális rovására. Ezt a minősítést a foucault-i filozófia sértőnek találja. Minden filozófiának megvannak a maga privát obszessziói is.

A kegyetlenségtől való tartózkodás evolúciója, mely természetesen nem eredményezte azt, hogy nincs többé kegyetlen erőszak – akár állami részről is –, azt ellenben nagyon is, hogy a „kegyetlen” minősítés mindig delegitimációs érv, valamint hogy a tendencia szerint az erőszak egyre több formáját tekintik „kegyetlennak”, ez az evolúció a fejezet elején megnevezett tényezők együttes hatása. Az erőszak jogiasítása, mint már kifejtettük, azt jelenti, hogy az erőszakot pusztá „végső eszközként” legitimálják, és megtisztítják attól a gyanútól, hogy bármilyen más célt szolgál, mint a monopólium működtetését. Az erőszak kényszer valaminek az érvényre juttatása érdekében. Minden olyasmi rossz, ami „excesszusnak” számíthat, amit az erőszak alkalmazója tetszése szerint megtehet.

Tendenciája szerint az erőszak mint az erőszak monopólium eszköze a jogiasítás feltételei között az instrumentálisan igazolandó lokatív erőszak korlátozódik, autotelikus típusa pedig tilalom alá esik.

Ez érvényes legalábbis a katonai és a rendőri erőszakra, valamint a rendfenntartó erőszak egyéb formáira. De érvényes a halálbüntetésre is. Igaz, létezik az az érv, amely szerint a válogatottan kegyetlen kivégzési módoknak elrettentő hatásuk van. Már Montaigne is foglalkozik vele – és elveti:

Számomra még az igazságszolgáltatáson belül is pusztá kegyetlenségnek tűnik mindaz, ami túlmegy az egyszerű halálon [...]

Azt tanácsolnám, hogy azt a példás szigort, amellyel a népet korábban akarják tartani, a bűnösök tetemén gyakorolják: mert, mondhatni, ugyanúgy hatna a köznépre, ha látnák ezeket temetetlenül, megfőzve és felnégylve, mint azok a kínok, amelyeket az élőknél kell elszenvedniük [...]

Éppen Rómában voltam, amikor egy Catena nevezetű jelentéktelen tolvajt kivégeztek. Akasztását a közönség legcsekélyebb érdelemnyilvánítása sem kísérte; amikor azonban elkezdtek felnégylni, a hóhér minden csapását szánakozó moraj és feljajdulás kísérte, mintha mindenki megosztotta volna az érzelmeit azzal a hullával.¹⁷³

Olykor valóban megkímélték az elítéltet a lassú haláltól, már a kínzás előtt megfojtották, de ezt a nézőkkel nem közölték. Aztán idővel a halott testek megcsonkítását ugyanúgy betiltották, mint az elevenekét – elrettentés ide vagy oda. Valamely kivégzési mód eltörlésének sohasem az volt a fő oka, hogy vita alakult ki elrettentő hatásáról. Ahol belebocsátkoznak abba a kérdésbe, hogy csakugyan szükséges-e megnyúzni egy embert azért, hogy másokat visszatartsanak bűnös példájának követésétől, ott már előfeltételeződik, hogy szükség van efféle megokolásra, s hogy ha nem sikerül ilyennel előállni, akkor jobb kevésbé kegyetlenül eljárni. Az elrettentésről folyó vita a halálbüntetésre vonatkoztatva már előfeltételezi, hogy jobb, ha nincs szükség a halálbüntetésre. Aki nem osztja ezt az előfeltevést – mint Kant és az úgynevezett „abszolút” büntetéselméletek más képviselői –, az egyáltalán nem bocsátkozik bele komolyan ebbe a vitába. A premodern időkben az uralkodói erőszakoskodás ismerte azt a fajta önünneplést, amellyel önmaga korlát-

¹⁷³ Montaigne: „A kegyetlenségről”, 120. sk. o.

talanságát demonstrálta – mármint a test, nem pedig a jogi határok vonatkozásában, mert jogi határok már akkor is léteztek, amikor még nem lehetett a hatalom következetes jogiasításáról beszélni. A premodern kivégzések, ahogy már mondtuk, az autotelikus erőszak orgiái voltak. Ez az oka annak, hogy a nyilvános erőszak utolsó nagy excesszusai az uralkodó elleni támadásokra adott válaszok voltak. A XV. Lajos ellen merényletet megkísérlő Damiens kivégzésekor előzőleg tisztázni kellett a megfelelő módszereket, mert már nem lehetett csak úgy rutinszerűen előhúzni őket a repertoárból. A modernségben a halálbüntetésre általában annak a gyanúnak az árnyéka vetül, hogy a hatalom önünneplése, amit azzal hárítanak el, hogy az eszközt megfosztják az autotelikus erőszak vonásaitól, mintegy „megtisztítják”, és a kivégzést igyekeznek a lehető legfájdalommentesebben, pusztán az élet kioltásának műveletére korlátozva végrehajtani.¹⁷⁴

Montaigne valami fontosra tapint rá számunkra megdöbbentően hangzó javaslatában. Igaza van abban, hogy a halott test megcsonkításától, ha nem is ugyanannyira, de hasonló mértékben iszonyodunk, mint az eleve-nétől. Ez pontosan annak kifejeződése, hogy a modernség hajlik elutasítani – egyes esetekben patológizálni – az autotelikus erőszakot. Ezért vehette egynek Alexander Mitscherlich egy ember lelövését és egy holttest megcsonkítását.¹⁷⁵ Az erőszakról alkotott elképzelésünk olyan-nyira a testhez kapcsolódik, hogy még egy érzéketlen test megsebzése is fájdalmas számunkra.

Ennek a tendenciának, hogy az erőszak a „feltétlenül szükségesre” korlátozódik, vagy másképp szólva annak a kényszernek, hogy legyen megfelelő legitimációs retorika, valamint hogy az autotelikus erőszak törvényte-
lennek minősüljön, további evolúciós lökést ad az ember

¹⁷⁴ A fájdalommentesség volt az érv a villamosszék bevezetése mel-
lett. Más kérdés, hogy ez a kivégzésmód különösen kegyetlen, és ér-
dekes, hogy az USA néhány államában miért alkalmazzák még min-
dig. Bármi legyen is a válasz erre a kérdésre – ahol nem akarják eltö-
rölni a villamosszéket, ott mindenhol vitatják kegyetlen voltát.

¹⁷⁵ Ld. fent, 133. o.

eszméje és vele előálló lehetőség az egyetemes azonosu-
lásra. Azt a lehetőséget, hogy az ellenségben, a vádlott-
ban, az elítéltben a szenvedő embertársat lássuk, persze
nem a modernség teremtette meg, de csak a modernség-
ben terjed el ez a látásmód, és főleg csak a modern-
ségben válik érvé. Seneca nem azért ellenzi a gladiátor-
viadalkok nézését, mert testek széttrancsírozását bámulni
szörnyűséges időtöltés volna, hanem mert színvonalta-
lan, üres mulatság, azonkívül a bajvívás művészete már
nem olyan, mint korábban volt.¹⁷⁶ Azt soha senki nem
vonta kétségbe, hogy egy boszorkánysággal vádolt és
megkínzott nő szenved, az azonban, hogy *nem szabad
megkínozni, mert az szenvedést okoz neki, olyan érv,
amely a modern gondolkodással és érzéssel jelenik meg.*

Bár ez az eszmény nyilvánvalóan mindig összeütkö-
zésbe kerül megvalósulásának fogyatékságaival, mégis
figyelemreméltó módon intakt maradt (később kell még
szólni részleges átalakulásairól és torzulásairól, melyek
az erőszak delegitimációját átfordítják relegitimációba).
Egyszerre megőrizni az eszményt és együtt élni csak
részleges megvalósulásával, azaz részleges irrealitásával
úgy lehet, ha őt magát is evolúciós fenntartással kezeljük.

Az embereket az teszi morálisan elégedetlenné [...], hogy úgy talál-
ják, a jelen nem felel meg az általuk helyesnek és jónak tartott cé-
loknak (különösen manapság az államrendszerekről alkotott esz-
ményeknek); ezzel a létezéssel annak *kellését* állítják szembe, ami
a dolog joga [...], s akik ilyen címen követelődnek, azok magasan
hordják az orrukat, és nemcsak sokszor elégedetlenek a világ álla-
potával, hanem lázadnak is ellene. [...] Ahogy már mondtuk, mi sem
gyakoribb mostanában annál a panasznál, hogy a képzelet terem-
tette *eszmények* nem realizálódnak, hogy a hideg valóság szerte-
foszlatja ezeket a nagyszerű álmokat. Ezek az eszmények, melyek
az élet útján tönkremennek a kemény valóságon, elsőre csak szub-
jektívek lehetnek [...]. Ezek voltaképpen nem tartoznak ide. Mert
amit az egyén mint egyes ember kiagyal magának, az nem lehet tör-
vény az általános valóság számára, ugyanúgy nem, ahogyan a világ-
törvény sem csak az egyes egyének számára van, akik nagyon is ros-
szul járhatnak vele. De eszményen az ész, a jó, az igaz eszményét is

¹⁷⁶ Ld. Seneca: *Erkölcst levelek*, Kossuth, Budapest, 2001, 7. levél, 16.
sk. o. (ford. Kurcz Ágnes).

értjük. Olyan költők, mint Schiller, nagyon megindítóan és érzelme-
sen ábrázoltak ilyen eszméket, mely szomorúsággal amiatt, hogy
azok nem tudnak megvalósulni.¹⁷⁷

Hegel a maga történelemfilozófiáját jól megfontoltan
„teodícea”-nak, „Isten igazolása”-nak¹⁷⁸ nevezte, érve pe-
dig megegyezik az összes teodícea és teodíceaszarmazék
érvével: aki panaszkodik, abból hiányzik az áttekintés ké-
pesége. Van ebben egy adag közönséges bölcsesség:

Az öregkor általában elnézőbbé tesz, az ifjúság mindig elégedetlen;
ebből fakad öregkorban az érett ítélő tudás, mely nem csupán ér-
dekmentességből viseli el a rosszat is, hanem az élet komolysága ál-
tal kiokosítottan felismerte, ami lényeges, ami értékes a dologban.

De hozzájön ehhez a filozófiaprofesszor bölcsessége,
melynek

ahhoz a belátáshoz [...] kell vezetnie [...], hogy a valóságos világ
olyan, amilyennek lennie kell.¹⁷⁹

mert csak az van, ami lehet, és több nem lehet, mint ami
van, s mert abból, ami van, az lesz, aminek lennie kell. He-
gelnél ez az állam, melyben minden úgy van elrendezve,
hogy az semmi kívánnivalót nem hagy maga után, már-
mint semmi olyat, amit ésszerűen lehetne kívánni (össz-
hangba kerül szabadság és szükségszerűség – de ez a mi
összefüggésünkben nem érdekes). Azért idéztem Hegelt,
mert ő hozta be a legkidolgozottabb formában a szellem-
történetbe azt a gondolatot, hogy az eszmény és a való-
ság elűthet ugyan, mégis fennállhat együtt anélkül, hogy
blamálná egymást. Ez a gondolat – noha természetesen
nem okvetlenül *ebben* a formában – döntő jelentőségű
a modernség és az erőszak viszonyát illetően. Az esz-
mény nem olyasvalami, ami vagy megvalósul, vagy nem,
hanem egy különös fajtájú legitimációs alakzat.

¹⁷⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: „Vorlesungen über die Philo-
sophie der Geschichte”, in: uő: *Werke in 20 Bänden*, id. kiad. 12. k.
Frankfurt am Main, 1970, 51. sk. o.

¹⁷⁸ I. m. 28. o.

¹⁷⁹ I. m. 53. o.

*Lehet erőszak, de nemcsak azt kell igazolni, hogy
„feltétlenül szükséges”, hanem azt is, hogy az erő-
szak jövőbeni korlátozásának eszköze.*

Az erőszak, ha szükséges, „még” szükséges, és jobb vol-
na, ha mellőzni lehetne. Luhmann a hatalom tempora-
lizációjáról mint „polgári techniká”-ról beszél:

Az erőszakot a rendszer kezdeteként tételezik, ahonnan olyan szabá-
lyok kiválasztódásához vezet az út, amelyek funkciója, racionalitá-
sa és legitimitása függetlenedik a múltbeli kiinduló feltételektől.¹⁸⁰
Az erőszakot egyszersmind jövőbeli eseményként ábrázolják, mely-
nek bekövetkezése jelenleg még elkerülhető.¹⁸¹

Hegelnél:

Egy állam első működése még parancsoló és ösztönyszerű [...], enge-
delmességet és erőszakot teremti.¹⁸²

A végső fejlemény pedig a „belátás” kényszermentes
kényszere mint az az állapot, amelyben mindenki él,
s amelybe a filozófia mindenkit hagyva előrement. De
az „erőszak”-hoz nemcsak átfogó történelemfilozófiai
konstrukciókban kapcsolódik hozzá az előfordulását le-
gitimáló „még”. Létezik ugyanez mindennapos legitimá-
ciós mintaként is: *még* nem érett meg az idő, *még* nem tar-
tunk ott, *még* nem lehetett mellőzni az erőszakot, és így
tovább. *Ezzel pedig az erőszaknak feladata van: meg-
akadályozni az erőszakot.* Nem ezt vagy azt az erőszakot
kell megakadályoznia vagy büntetnie, hanem, ha szüksé-
gesnek bizonyul, arra kell szolgálnia, hogy egyengesse az
utat egy kevésbé erőszakos jövő felé. Küzdeni kell a bü-
nözés ellen, de becsúszik a megelőzés gondolata: nem
lehetne elgondolni olyan állapotot, amelyben nincs bü-
nözés, és nincs az a kényszer, hogy erőszakot vessenek

¹⁸⁰ Ehhez az elgondoláshoz ld. Niklas Luhmann: „Am Anfang war
kein Unrecht”, in: uő: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien
zur Wissenssoziologie der Modernen Gesellschaft*, 3. k. Frankfurt
am Main, 1989, 11–64. o.

¹⁸¹ Luhmann: *Macht*, id. kiad. 66. o.

¹⁸² Hegel: i. m. 65. o.

be ellene? Ha pedig az erőszak plauzibilis módon a megelőzéshez kapcsolódik, akkor az eszményt szolgálja. El lehet-e kerülni a *háborúkat* általában? Ha pedig egy *háború* szükséges, akkor más háborúk megakadályozása végett az – egész odáig, hogy „*a war to end all wars*”.

A modernségben mindig igazolt az az erőszak, amely bizonyíthatóan erőszaknak vet véget vagy erőszakot akadályoz meg, s ahol erőszakot alkalmaznak, ott annak igazoltnak kell lennie.

Ezért ahol ez a legitimációs minta érvényes, ott mindig van valami esély az erőszakmentes ellenállásra, legalábbis akkor, ha ezt az ellenállást tudomásul veszik abban a szférában, amelyben a legitimációért folyó harc zajlik: a sajtóban, a parlamentben stb.

Amikor az erőszakot különös hévvel akarják delegitimálni, temporális konnotációt adnak neki: „ez közepkori dolog!”, vagy, ha rejtélyesen-fenyegetően lép fel: „archaikus”. Ha „barbár”-nak nevezik, akkor az asszociációs mezőben Conan-attribútumok sorjáznak: dagadó izmok, prém a vállon, túlkös sisak a fejen. Kevésbé fantasztikusan és konkrétan „barbár” az, amit a modernség különösen hangsúlyosan maga mögött akar hagyni, az autotelikus erőszak valamennyi megnyilvánulása. Ennek megfelelően „az erőszak betöréseit” regresszióként értékelik: a nemzetiszocializmus sokáig „a legsötétebb középkorba való visszaesés”-nek számított. A modernség önmagáról mint kevésbé erőszakos korról alkotott képének leleplezése sem tud megszabadulni a temporalizáció stratégiájától. „Modern kínzás”-ról beszélnek, mely állítólag létezik valahol, s az volna jellemző rá, hogy nincs nyoma, testi vonatkozása közvetett, kevés köze van vérhez és ürülékhez, tehát külsőre nem hasonlít a hagyományos autotelikus erőszakhoz, hideg és instrumentális. A felvilágosítás arról, hogy ez a „modern kínzás” így egyáltalán nem létezik, nem tudta eltüntetni a vágyképet, hogy a modernség legyen azért annyira modern, hogy modernül kínozz. A nemzetiszocialista megsemmisítő táborokkal

kapcsolatban is sokáig tartotta magát az az elképzelés, amely szerint a tömeggyilkosságokban az volt a specifikusan modern, hogy „iparilag” hajtották végre őket – olyan metafora ez, amelynek a korszerűség, a *modern times* és ezzel a tisztaság, a racionalitás, a hatékonyság, az érzelemmentesség stb. az asszociációs mezője, s amely így inkább a gyilkosok vágy-önképének felel meg, mintsem a brutalitás, az ürülék, a káosz és az önkény valóságának.

A temporalizációhoz társul a spacializáció, az a fajta legitimáció, amelynek a földrajzi térben való különböző elhelyezés az alapja. Egy dolog az, amit itt, a modernség szülőföldjén történik, és más dolog az, ami Törökországban megy, ahol a népek egymást ölik. Ha egymás között teszik ezt, akkor mindenképpen, és ha egy tömeggyilkosságot „törzsi konfliktus”-nak neveznek, ahogy az amerikai kormány annak minősítette az 1994-es ruandai mérszárlást, akkor az ENSZ-nek nem kell beavatkoznia, míg a „népirtás” kifejezés azt jelentené, hogy a modernség globálissá vált, ezért utasításba is adták, hogy ezt a szót kerülni kell.¹⁸³ De létezett az az (ön)ámítás is, hogy azonosulni kell a barbárokként leszóltakkal – például amikor a fehér civilizációs harcosból skalpvadász lett, vagy amikor a német császár felszólította katonáit, hogy terjesszék úgy a rémületet, mint egykor a hunok.

Így kapcsolódik össze a spacializáció és a temporalizáció: ha „valahol távol” erőszak dül, akkor ott „még” dül,

és el fog jóni a betagozódás és a megbékélés. Ez a „*the white man's burden*”, a *civilizációs küldetés* – az egyik legfontosabb toposz az erőszak modernségbeli relegitimációjával összefüggésben.

Az autotelikus erőszak feltétlen delegitimációjához hozzájön végül a tagadása. Az erőszakot mindig

¹⁸³ Ld. Alison Des Forges: *Kein Zeuge darf überleben. Der Genozid in Ruanda*, Hamburg, 2002, 759. o.

megpróbálják először legitimálhatóságának mintája szerint megmagyarázni.

A legitim erőszak nem okoz számunkra megértési problémát, az illegitim erőszak szintén nem akkor, ha instrumentális összefüggésbe tudjuk hozni valamilyen más magatartással, például a törvénytelen meggazdagodással.

Nietzschének feltűnt, hogy az utóbbival valami nem stimel:

A vörös bíró így beszél: „Miért is gyilkolt vajon ez a bűnös? Rabolni akart.” Én pedig azt mondom néktek: vért, nem zsákmányt akart a lelke: a kés gyönyörére szomjazott.

Szegény esze azonban nem értette ezt az örületet, és győzködni kezdte: „Mit számít a vér! – szólott –, nem akarsz legalább rabolni is valamit? Vagy bosszút állni?”

Ez pedig hallgatta szegény eszét: ólomsúlyként nyomta a beszéde – rabolt is hát, amidőn gyilkolt.¹⁸⁴

Ezt a gondolatot kulturálisan elviselhetetlennek tartjuk.

Az az állítás, hogy az autotelikus erőszak az emberek normális viselkedésspektrumába tartozik, destabilizálja a kultúránk tartósságába, azaz intrinzikus önszabályozásába vetett bizalmunkat. Ezért ragaszkodunk az instrumentális értelmezésekhez

– legalábbis amíg az ilyesmi működik, például amíg stimel az összeg, amelyért valaki állítólag ölt. Mindannyian rossz emberek vagyunk, tehát meg tudjuk érteni, ha valaki százezrekért gyilkol. De ha valaki öt márkáért megöl egy taxisofort – az 1960-as évek elején az NSZK-ban volt egy „taxisgyilkosság-sorozat”, amelyben a gyilkos minden alkalommal nagyon kis összeget zsákmányolt –,

¹⁸⁴ Friedrich Nietzsche: *Így szólott Zarathustra. Könyv mindenki-nek és senkinek*, Osiris, Budapest, 2000, szerk. Hévízi Ottó, 48. o. (ford. Kurdi Imre).

akkor elborzadunk. Nem annyira a tett borzaszt el, mint inkább az interpretációnk csődjé. Igaz, a gyilkos csak akkor tudta meg, milyen kevésért ölt, amikor kinyitotta a tárcát, de előzőleg számításba kellett vennie, hogy apóró pénzért válhat gyilkossá.

Ahol az instrumentális értelmezés csődöt mond, ott a patologizáláshoz folyamodunk, és ahol ez sem működik, ott a misztifikáláshoz.

A második világháború után a náci időszak gyilkosait éveken át beteges szadistáknak állították be, lett légyen szó akár az SS tagjairól, akár a Vilmos Császár Intézet kegyetlen és halálos kísérleteket folytató munkatársairól: Hermann Reim, a heidelbergi Max Planck Intézet élére kinevezett humánbiológus 1952-ben ezt írta:

Kétlem, hogy helyes volna részletesen a szélesebb laikus közvélemény elé tárni ezeket az orvosi bűncselekményeket,¹⁸⁵

és leszögezte, hogy azok az orvosok, akiknek a kegyetlenkedései dokumentálva voltak, „patologikusan elfajzott személyek”.¹⁸⁶ Alexander Mitscherlich felhívta a figyelmet arra, hogy ez a diagnózis pusztán a részt vevő orvosok száma alapján sem tartható.¹⁸⁷ Ahogy ez a felismerés érvényre jutott, kezdetét vette a misztifikáció: Hogyan volt lehetséges ez? Miféle emberek voltak ezek? Hogyan tehetnek orvosok ilyet? Illetve, ami ennek a műfajnak a klaszszikusa, mert még rajta van a csalódott patologizálás tojásbéja: Hogyan tehetnek ilyet „teljesen normális” férfiak, „teljesen normális családapák”? Mintha annak, aki „ilyet” tesz, családon belül folytatnia kellene ugyanazt.

¹⁸⁵ Idézi Ernst Klee: *Deutsche Medizin im Dritten Reich. Karrieren vor und nach 1945*, Frankfurt am Main, 2001, 190. o.

¹⁸⁶ Hans-Martin Lohmann: *Alexander Mitscherlich*, Reinbek, 1987, 73. o.

¹⁸⁷ „Szeretnék [...] csak arra az egyszerű tényre utalni, hogy az eutanáziában [...] biztosan nem csak perverzek vettek részt.” (I. m. 73. sk. o.)

A nyilvános diskurzusban, úgy tűnik, az öngyilkos merényletek esetében is kényelmesebb vagy rendkívüli pszichés állapotból kiindulni („végső kétségbeesés”), vagy valamilyen számunkra érthetetlen vallási meggyőződést feltételezni („szűzek a paradicsomban”), mint egyszerűen elfogadni, hogy a hatalomnak az autotelikus hatalmi excesszusban való megtapasztalása képes kárpótolni az élet elvesztéséért.

Van végül az instrumentális értelmezés mint tudományos felfedezés. Az öngyilkos merényleteket stratégiként értelmezik – ami a megbízók számára valamennyire plauzibilis, ám azt nem teszi plauzibilissé, hogy miért tudnak oly sikeresen toborozni. A nemzetiszocialista bűntetteket egymást követő interpretációs hullámokban az osztályharctól való elhajlásként, népésedéspolitikaként, szociálpolitikaként, az egyéni és a kollektív meggazdagodás sokféle módozataként magyarázzák, és a furor, amivel azt, hogy a bűntettből hasznot lehetett húzni, annak okává és indítékává teszik – mégpedig rendszerint minden mást kizárva –, jól mutatja, milyen erős a háritás egy másféle értelmezési lehetőséggel szemben.

Ha ezt az előző részben megnevezett, a modern bizalmat alkotó tényezőkre, ti. az



hármásra vonatkoztatjuk – tehát a hatalom szerkezetére és az erőszakgyakorlás potenciáljaira, a kollektív önképekre és arra a szokásos viselkedésre, amelyben az emberek megerősítik maguknak az intézmények intaktságát és az önképek érvényességét –, akkor a következő kiegészítést tehetjük:

A modernségbeli bizalmat illetően a legfontosabb intézményi aspektus a mindennapok erőszakmentességének kontrollja az állami erőszak-monopólium segítségével. A képzeleti aspektus az a feltevés,

hogy úton vagyunk egy kevésbé erőszakos jövő felé, az az eszme, hogy történelmi korlát választ el bennünket az erőszakos kóroktól, az az elképzelés, hogy az autotelikus erőszak irtóztató, legitimálhatatlan, és ha mégis találkozunk vele, annak mindig valamilyen egyéni patológia az oka. Az interakcióban permanensen megerősítjük egymást abban, hogy nem kell félnünk egymástól. Ahol erőszak jelentkezik, ott – legyen akár legitimált, akár legitimálatlan – próbáljuk instrumentálisan felfogni. Ahol ez nem sikerül, ott patologizáljuk (az egyes esetekben), ahol pedig ez sem sikerül, ott rejtélynek nyilvánítjuk.

Ha arról beszélünk egymással, hogy az állami (és kivételes esetben a személyközi) erőszak mégis legitimálható, akkor csak szelektált legitimációs mintákat engedünk meg egymásnak: az erőszak instrumentálisan értendő, és legfőképpen más (nagyobb) erőszakkal szemben alkalmazandó eszközként vagy a további erőszak jövőbeni megakadályozására szolgál.

Igy igazoljuk az állami erőszak-monopólium működését, még ha ez a működés nem mindig annyira nyilvánvaló is, mint szeretnénk, s megerősítjük egymást abban, hogy önmagunkról alkotott elképzeléseink összeillenek a valósággal, és nemcsak morálisan helyesek, hanem problémamentesen élhetők is. Ez utóbbit vont a kétségbe Freud a *Rossz közérzet a kultúrában* című írásában. Felismerte, hogy a kevésbé erőszakos modernség iránti bizalom fenntartása nyomasztó intellektuális tagadásokkal és talán ugyanakkora lelki erőfeszítésekkel jár, mint amekkora megkönnyebbülést is eredményez a félelem csökkentése révén, és ez a belátás a pszichoanalízis legjelentősebb hozzájárulása kultúránk megértéséhez.

A relegitimáció retorikái (1) A civilizációs küldetés retorikája és a nemzet

Most aztán ellátjuk a bajukat.

Kurt Tucholsky: *Emlékmű a Deutsches Eck-en**

Kevésbé erőszakos modernség? Nemcsak a XX. században voltak mészárlások. Ott vannak a párizsi terror kivégzésorgiái, a tömeggyilkosságok a *vendée*-i háborúban, a napóleoni háborúk halottainak hekatombái, a königgräzi csatater, ahol a gyújtótűs puskákkal felszerelt porosz hadsereg rekordszámú ellenséget ölt meg, az amerikai polgárháború pusztításai a fogolytáborok szörnyűségeivel – és ott vannak a véryomok, amelyeket a gyármatosítás hagyott maga után Amerikában, Ázsiában, Afrikában, a csendes-óceáni térségben és Ausztráliában. Az előző fejezetben előadott érvelés nem jelenti azt, hogy tagadjuk vagy bármilyen módon relativizáljuk ezt. De fordítva is: az a rengeteg halál és kegyetlenség, amit a modernségben látunk, nem csábíthat a premodern korok idealizálására és a ténylegesen – a modernség minden, joggal kritizálható önidealizálása ellenére – meglévő haladás tagadására. Ha meg akarjuk érteni, mit jelent az erőszak a modernségben és különösen a XX. században, akkor le kell hántanunk róla a modernség iránti bizalom sémájához hozzátartozó misztifikációt, és meg kell mutatnunk, hogy a kétségkívül extrém erőszak tovább-

* Deutsches Eck (német sarok): a XIII. században a Német Lovagrend birtokába került mesterséges földnyelv Koblenzben a Rajna és a Mosel találkozásánál. I. Vilmos császár monumentális lovasszobra elsősorban a német birodalmi romantika hazafias, franciaellenes emlékműveként épült 1897-ben. Tucholsky 1930-ban írt riportjában kőből épült ökölcsapásnak nevezte, gigantikus tortadísznek, mely a háborúban bűnös Németországot reprezentálja. (– *A szerk.*)

élése – a lokatív és az autotelikusé egyaránt – hogyan fér össze a modernség iránti bizalom továbbélésével.

Az interakció, a kontroll és a képzelet összjátékát alapvetően legitimációs retorikák irányítják. Vagy a másik irányból: az elfogadott legitimációs retorikák a kontroll, a képzelet és az interakció intakt összjátékának kifejeződései.

E felől az összefüggés felől érthetjük meg, hogy modernségünkben hogyan lehetett meg sajátos módon egyszerre a kevésbé erőszakos jellege iránti bizalom és az extrém erőszakosság a maga ténylegességében.

Volt szó arról, hogy az erőszak specifikusan modern legitimációja szerint erőszakot az erőszak megakadályozása végett lehet alkalmazni. „Még” erőszakra kényszerülünk, mert meg akarjuk akadályozni, hogy a „továbbiakban” erőszak legyen – vagy „még” erőszakra kényszerülünk, mert olyan helyen vagyunk, ahol a modernség még nem vetette meg igazán a lábát. Az ilyen legitimációs minták ismerősek lehetnek számunkra a modernségbeli erőszak történetéből, de nincs könnyű dolgunk, ha össze akarjuk hozni ezeket a mintákat az-azal, ami az erőszak vagy legalábbis a háborús erőszak legitimációjában hagyományosan a legfőbb vonatkoztatási eszmének számít: a nemzettel. Hogy a nemzet mennyiben képes kompenzálni „az egész” hiányzó, de a társadalmi bizalom kialakulásához és állandósulásához nélkülözhetetlen képzetét, azt fentebb már kifejtettük. Ha a nemzet a maga részéről több akar lenni ilyen kompenzációnál, s ha hazafias vagy épp nacionalista diskurzusokban önmagát tematizálja, és úgy tesz, mintha „az egész” volna, akkor totalitáriussá válik. A nemzet, mint azt Ulrich Bielefeld kimutatta, mindig többértelműen meghatározott eszme.

A nemzet a politikum társadalmi organizációjának szociális gyakorlata, mely egészen különös mértékben képes a meglévő differenciálódás mellett közösségi hatásokat produkálni. [...] A nemzet nem más, mint az egység fikciója, mely a jogi és empirikus értelemben

vett népre való ambivalens hivatkozással jön létre; állandóan igyekszik is ezért meghatározni a népet önnön alapjaként, de mégsem tudja egyértelműen meghatározni.¹⁸⁸

A „nemzet” egyfelől túldeterminált (territórium, államforma, kultúra, etnicitás), másfelől aluldeterminált, mert ezek a meghatározások sohasem kerülnek fedésbe.

*A modern differenciák fiktív kompenzációjaként
a nemzet permanens gyakorlati feladat, akárcsak
a modernségben meglévő társadalmi bizalom,
mely szintén ezekhez a differenciákhoz kötődik,
de a nemzet eszméje jelöli ki számára a kereteket.*

A nemzetesedés [...] nem csak „felülről” történik, hanem valóságos emberek használják és követik a konstrukciókat, és szenvedélyt táplálnak irántuk. A fogalmak esszencializálódása és a nagybetűs Mi újra meg újra végbemenő egzisztencializálódása; az egyén életének a nagy csoporthoz való kapcsolása jellemzik azután a konstrukció realitását, mely konstrukció a *Mire való* állandó önreflexív vonatkozást teszi a „természetes beállítódással” mint a fiktívnek a valóságává. A nemzet az, amivel az önmeghatározott Mi önreflexív módon biztosítja magát önnön létezése felől azon társadalom közösségeként, amely kénytelen állandóan biztosítani magát önnön létezése felől – az emléknapokon, a tagjai iránti szolidaritásban, a kollektív identitás megteremtésében.¹⁸⁹

A realizált nemzet intézményekre és jelképekre van utalva ahhoz, hogy ténylegesen, nappalról napra, a mindennapos népszavazásban megvalósítsa magát [...]. A nemzet elképzelt, megkövetelt és realizált közösség, melynek azonban többre van szüksége kód nélkül, még ha kialakít is kódot: pénzre és adókra van szüksége, iskolákra, hadsereg, rendőrségre, igazságszolgáltatásra, közigazgatásra, reprezentációra, nyilvánosságra és néha az egyházra is, vagyis képviselőkre és törvényhozókra, katonákra, hivatalnokokra, tanárookra, értelmzőkre és papokra. Noha a nemzet az egység önábrázolásaként érti magát, zátonyra is fut az önábrázolásnak ezen az általa megkövetelt formáján, mert mindig többet akar vagy kénytelen integrálni, mint amennyit tud.¹⁹⁰

¹⁸⁸ Bielefeld: *Nation und Gesellschaft*, id. kiad. 66. o.

¹⁸⁹ I. m. 67. sk. o.

¹⁹⁰ I. m. 80. o.

*Noha a modern társadalmi bizalom gyakorlatai
a nemzeti keretek között zajlanak, rájuk vonatkoznak
és megerősítik őket, egyszersmind szükségképpen
túl is mutatnak rajtuk,*

máskülönben nem volna modern világgazdaság, csak amolyan kalandorkereskedelem, nem volnának megbízhatóan átváltható fizetőeszközök, nem volna nemzetközi vagy legalábbis multinacionális jog. Ennyiben a nemzet premodern maradványnak, avitt-tradicionális képződménynek hat, pedig történelmileg nem az. Különösen akkor hat ilyennek, amikor neki (érdekének vagy épp „létérdékének”) kell a háborús erőszak legitimációjául szolgálnia. Az államközi háborúk pusztító ténye nyilvánvalóan veszélyezteti a modernség kozmopolita elemét, ami a felvilágosodás kozmopolita eszmények iránt elkötelezett szerzőinél kételyhez is vezet. A háború jelenésének klasszikus felvilágosult kritikája annak a monarchiának a bírálata, amely dinasztikus semmiségekért áldozza fel alattvalóit a csatatereken.

Laurence Olivier hazafias pátozzsal filmesítette meg Shakespeare *V. Henrikjét*,¹⁹¹ ám a drámát olvasva világos, hogy Henrik merőben jogi-dinasztikus alapon tart igényt a francia trónra. Az ötödik felvonásban mutatott frankofil attitűdjé nem egyéb uralkodói szeszélynél:

mi csináljuk a törvényeket, Katám [...].¹⁹²

A csata előtt Henrik így buzdít bátorságra és kitartásra:

mert aki ma vért
Oszítja velem, testvérem lesz; akármí
Alantas, helyzetét megnesemíti
E mai nap [...].¹⁹³

¹⁹¹ *The Chronicle History of King Henry the Fifth with his Battell Fought at Agincourt in France*, angol film, 1944, rendező: Laurence Olivier, főszereplők: Felix Aylmer, Leslie Banks, Laurence Olivier és mások.

¹⁹² Shakespeare: „V. Henrik”, V. felvonás, 2. szín, id. kiad. 594. o.

¹⁹³ I. m. IV. felvonás, 3. szín, 562. o.

Az itt felvillantott közösség azonban nem nemzeti, hanem katonai: nem egy egész köré szerveződik, hogy harcolva kiálljon érte, hanem a közös dicsőség képzetéből születik.¹⁹⁴ Katonaként harcolni „a hazáért”, ez bőven a XVIII. századba nyúlóan a hadi bátorság képzetéhez kötődik, nem a nemzeti hűségéhez. Aztán ez problematikusává válik. A harcos gyakorolta erőszak nem azzal az elképzeléssel függ össze, hogy az erőszakot instrumentálisan kell igazolni. A háborús erőszak, instrumentálisan értve, felveti a kérdést: kinek az instrumentuma mire? Voltaire beszél a királyokról, akik halomra lövetik egymással alattvalóikat azért, hogy megszerezzenek néhány négyzetmérföldnyi behavazott, senki által nem használt földet Kanadában. Amikor ehhez hozzájön a régi dinasztikus legitimitációs minták és jogfelfogások megrendülése, lesz valami bizarr abban a feltételezésben, hogy a háborús erőszak bizonyos feltételek mellett kívánatosnak tartandó.

Az ésszerű megfontolás sokkal okosabbnak fogja találni, hogy az ember a rokonai nyugodt és meghitt körében egye a kenyerét, mint hogy valamilyen [...] képzelt dicsőségért lelővesse magát.¹⁹⁵

A szerző, Thomas Abbt itt azt ismétli el, amit a korszellem véleményének tart, s ami ellen szót kíván emelni. Abbt – Friedrich Nicolai és Moses Mendelssohn barátja, a Lessing által elindított *Levelek a legújabb irodalomról* folytatója, Herder elődje Bückeburgban – az Odera menti Frankfurtban volt professzor, amikor 1761-ben megjelentette *Vom Tode fürs Vaterland (Meghalni a hazáért)* című írását. Öt évvel későbbi halálakor Nicolai a nekro-

¹⁹⁴ Ld. Thomas Laqueur: „Von Agincourt bis Flandern: Nation, Name und Gedächtnis” in: Ulrich Bielefeld-Gisela Engel (szerk.): *Bilder der Nation. Kulturelle und politische Konstruktionen des Nationalen am Beginn der europäischen Moderne*, Hamburg, 1998, 351–378. o.

¹⁹⁵ Thomas Abbt: „Vom Tode für das Vaterland”, in: Johannes Kunisch (szerk.): *Aufklärung und Kriegserfahrung. Klassische Zeitzeugen zum Siebenjährigen Krieg*, Frankfurt am Main, 1996, 589–650. o., itt: 643. o.

lógjában kitér ennek a szövegnek a keletkezési körülményeire is:

A háború tombolása a tetőfokára hágott akkor, a brandenburgi tartományok roppant félelemben voltak, minden irányból nyomultak felénk a hatalmas ellenségek, de a hű és bátor alattvalók összeszedték az utolsó erejüket, hogy támogassák a nagy királyt.¹⁹⁶

A később hétévesnek elnevezett háborúról van szó, mely az írás megjelentetésekor már ötödik éve folyt. A történetek számára több okból is különösen érdekes. Poroszország európai jelentősége soha korábban nem forgott ennyire kockán; a háborút lehetővé tevő szövetségek – Franciaország Ausztria oldalán áll – már a kortársakat is meglepik; és a háborút néha „világháború”-nak nevezik, mert Franciaország és a Poroszországgal szövetséges Anglia konfliktusa folytatódik Észak-Amerikában, megteremtve a későbbi Egyesült Államok angolszász alapját. A politikailag már nem létező „Német Birodalomban” nemcsak katonailag, hanem a háború legitimitásáért is küzdenek.

A hétéves háború vitathatatlanul egyike azoknak a *Haupt- und Staatsaktion* típusú háborúknak, amelyek épp az *ancien régime*-ben rövid megszakításokkal újra meg újra kitértek a folyamatosan vetélkedő szuverén államok között. A résztvevők meggyőződése szerint államok háborúja volt, melyben kizárólag az uralkodóknak és az ő politikai és katonai funkcionáriusainak volt jelentős szerepük. [...] Rendkívül érdekes ugyanakkor, hogy a hétéves háborúnak van egy olyan dimenziója, amely csak retrospektíve tárul fel egész hatásában. Kialakított egy olyan hazafias öntudatot és létrehozott egy olyan azonosságérzést, amely elkezdte áthidalni az abszolutizmus korára jellemző távolságot a felsőbbbség és az alattvalók között.¹⁹⁷

Szembeszökő mindenekelőtt az igazolások sokfélesége. Ausztria egy jogellenes megszállás revízióját akarja; Poroszország preventíve bevonul Szászországba, és ezt önvédelemként igazolja; mindez még megfelel a konven-

¹⁹⁶ Nicolait idézi Johannes Kunisch: „Kommentar”, in: uő (szerk.): i. m. 735–1043. o., itt: 974. o.

¹⁹⁷ I. m. 739. sk. o.

cióknak. Az osztrák-francia szövetség létrejötte után valami más válik hangsúlyossá: Poroszország vallásháborúként definiálja a háborút.¹⁹⁸ Egy valamivel több mint százéves tapasztalatminta kerül tehát elő: a harmincéves háború. Ennek utolsó fázisában Franciaország szövetségre lépett ugyan Svédországgal Ausztria ellen, de mint-hogy legkésőbb e katolikus-protestáns összefogás óta a törvényszerű szövetségek eszméje elavulttá vált, immár három dologtól lehetett félni: először attól, hogy egy belső konfliktus a külső beavatkozás miatt elhúzódik, ráadásul ahogy több a csapat, úgy lesz a pusztítás is nagyobb; másodsor 1648 eredményeinek katolikus revíziójától; harmadszor attól, hogy folytatódik a XVII. század második felének francia annexiós politikája. Egy 1757-es röpirat ezeknek a félelmeknek az összekapcsolásával ad képet „Németország”-ról:

Ez a hosszú háború annyira kimerítette a németek erejét, hogy ettől az időtől fogva nem tudtak kellő ellenállást kifejteni a franciák egyre növekvő erejével szemben.¹⁹⁹

A félelem azonban nem konstituál Mit; szélsőséges esetben pánikká válik, és elpusztítja azt.²⁰⁰ A félelem hatására az emberek legfeljebb készek lesznek elfogadni egy erős, agresszióra hajlandó Mi ajánlatát. Úgy tűnik, az értelmiség messzemenően egyetértett abban, hogy a monarchiák nem alkalmasak ilyen Mi konstituálására. Abbt *Vom Tode fürs Vaterland*-jának mindenesetre ez az előfeltevése, és az írás annak köszönheti hatalmas sikerét,²⁰¹ hogy mind az előfeltevést, mind annak mint előítéletnek a cáfolatát széles körben elfogadták. A hazászere-

¹⁹⁸ Ld. Hans-Martin Blitz: *Aus Liebe zum Vaterland. Die deutsche Nation im 18. Jahrhundert*, Hamburg, 2000, 155. o.

¹⁹⁹ „Schreiben eines Franken an einen seiner Freunde in Schwaben von einigen der gefährlichsten Zeitflüchten Deutschlands. Anno 1757”, idézi Blitz: i. m. 163. o.

²⁰⁰ Ld. Sigmund Freud: „Tömegpszichológia és én-analízis”, in: uő: *Művei V. Tömegpszichológia*, szerk. Erős Ferenc, Cserépfalvi, Budapest, 1995, 185–248. o. (ford. Szalai István).

²⁰¹ Ld. Kunisch: i. m. 986. sk. o.

tet erényét (és a készséget a hazáért való önfeláldozásra) a köztársaságok sajátosságának tartották. A horatiusi „*pro patria mori*”-hoz igazodtak. Bár Wieland gúnyolódott azokon, akik ezt a becsülethez sorolják, megjegyezve, hogy a szerző „az első alkalommal menekülőre fogta a dolgot” (tegyük hozzá: ahogy az egy költőhöz és értelmiségihez illik), a jelmondat mégis a férfiaságeszmény része maradt, még ha legitimációs ereje, mint mondtuk, olykor megcsappant is. Úgy tartják, írja Abbt Montesquieu-re hivatkozva, hogy a monarchiák csak a becsületfogalmak mozgósításával tudnak harci kedvet ébresztetni.

Tagadhatatlan, hogy a nemzet nagy részénél ez a mozgatórugó már semmit sem ér.²⁰²

A vetélkedő arisztokrácián belül működik, tömeghadse-regeknél aligha. Hacsak nem sikerül olyan becsületfogalmat találni, amely egy közös vonatkozási pontra irányul – a hazára, ami Abbt szerint az ókor példájából kiindulva nagyon is lehetséges. Abbt ekkor azzal a problémával szembesül, hogy meg kell teremteni egy, az ókori polisz exkluzív Mijével egyenrangú Mit, és ezen a ponton államelméleti fejtegetésbe kezd. Ki kell mutatni, hogy

egy jól berendezett monarchia a hazát jelenti számunkra.²⁰³

Abbt világosan látja a problémát. Könnyű volt szeretni a hazát „egy szűk körbe zárt köztársaságban”, ahol mindenki „polgárnak” érezte magát.²⁰⁴ Ez a feltétele annak, hogy egy monarchia is haza lehessen.

Nincs más, csak polgár. Így képzelem én el magamnak a monarchiát, s nincs-e igazam, ha arra következtetek, hogy a monarchiában minden alattvaló polgár, ahogyan a legszabadabb köztársaságban a polgár alattvaló? Minden a törvényeknek van alávetve. Senki sem szabad, mindenki csak azon állam alkotmányának szelleme szerint az, amelyben él. [...] H]a a születés vagy az én saját szabad döntésem egyesít engem egy állammal, s annak üdvös törvényei, melyeknek

²⁰² Abbt: i. m. 634. o.

²⁰³ I. m. 591. o.

²⁰⁴ I. m. 597. o.

alávetem magam, csak annyit vesznek el szabadságomból, amennyi az egész állam érdekében szükséges, akkor ezt az államot a *hazám-nak* nevezem.²⁰⁵

Tehát: alkotmányos monarchia; jogállam; végül az uralkodó mint ennek az alkotmánynak a megtestesítője, védelmezője és egyúttal legfőbb védelmet érdemlő reprezentatív instanciája.

Egy nép a maga uralkodóját már annak zsenge gyermekkorától fogva úgy tekinti, mint a herceget, aki meg fogja védeni őt, de úgy is, mint drága zálogot, melyet a nemzetnek kell megvédenie.²⁰⁶

Íme a nemzet, mégpedig nem utolsósorban ebben a közös képzeletben, a királyi instancia tiszteletére rendezett Mi-ünnepek gyakorlataiban. Az emberek így már nem a királyért és a király érdekeiért halnak meg; hanem egy nagy Miért, mely kialakítja a saját hűség- és becsületfogalmait. Ilyen okfejtésekben és hangsúlyokban formálódik a modern nemzet eszméje, de figyeljük meg, hogy a nemzet fogalma mennyire rászorul már itt is arra az „egész”-képzetre, amely megszüntethetetlen feszültségben áll a modernség differenciáltságával. Jól látszik ez egy negyven évvel később írott szövegből. Wieland mint ha Abbtnek válaszolna utolsó nagy regénye, az *Aristipp und einige seiner Zeitgenossen* (Arisztipposz és néhány kortársa) egyik helyén. Athénban vagyunk Szókratész idején, és a címszereplő kürénéi filozófus, a hazafias életfelfogás képviselője ismerteti a nézeteit:

A természet, az én anyám és minden dolgok anyja semmit sem tud Kürénéről és Athénról. Emberré tett engem, nem polgárrá; de hogy ember lehessenek, ahhoz *valakinek* nemzenie kellett engem, s nekem meg kell születnem *valahol*. A sors úgy akarta, hogy Kürénében születsek, egy kürénéi polgár fiaként. De nem azért leszek valaki ember, hogy *polgár* legyek, hanem azért leszek polgár, hogy *ember* lehessen, vagyis hogy biztosabban és jobban lehessen mindaz és mindazzá, ami és amivé az embernek a maga természeti adottságai szerint lennie kell. Nem az ember van tehát a polgárnak *alárendelve* – még ha

²⁰⁵ I. m. 600. sk. o.

²⁰⁶ I. m. 613. o.

általában így gondolják is –, hanem a polgár az embernek. A polgárnak az állammal szembeni és az államnak a polgárral szembeni kötelessége viszont pontosan egyensúlyban van. Mihelyt őseim kürénéi polgárok lettek, a város magára vette azt a kötelességet, hogy védelmezni fogja őket és utódaikat legfontosabb emberi jogaikban és tulajdonukban, s e kötelesség teljesítéséért semmilyen hálával sem tartozunk neki; mi viszont vállaltuk, hogy teljesítjük vele szemben a polgári kötelességeket, és a város ugyanúgy nem tartozik ezért hálával nekünk – mindenki azt tette, ami a dolga volt. De a szerződés, amelyet erről egymással kötöttünk, *feltétlen* volt, semmivel sem kevesebb. Küréné arra tett ígéretet, hogy megvéd bennünket, *amennyire csak képes*; mert a nagy királlyal vagy egy másik, erősebb hatalommal szemben semmit sem tehetett. Mi viszont fenntartottuk magunknak a jogot, hogy minden tulajdonunkkal kivándoroljunk abban az esetben, ha úgy véljük, hogy más védelem alatt nagyobb biztonságban és boldogabban élhetünk; ez a kikötés általában véve szükséges a biztonságunkhoz, mert Kürénének módjában áll erőszakkal rávenni *bennünket* kötelességeink teljesítésére, mi viszont nem tudjuk kikényszeríteni a várostól azt, amivel *nekünk* tartozik. [...] Ha valaha előállna egy olyan különös helyzet, amelyben hasznára lehetek a hazám-nak, akkor már világpolgárként is kötelességemnek tartanám így tenni, feltéve, hogy nem szól közbe valamilyen magasabb kötelesség, például hogy *ne cselekedjem helytelenül*. Ha a kürénéieknek kedvük támadna, teszem azt, *meghódítani Szicíliát*, akkor éppoly kevésbé gondolnám, hogy tartozom a fejemet vagy a karomat adni értük, vagy akár csak egy drachmát adni nekik, mint ha a Holdat akarnák meghódítani a segítségemmel.²⁰⁷

Látni a közös pontokat, de még inkább a különbséget. Wieland Arisztipposza számára abból, hogy valaki egy (semlegesen szólva) közösséghez csatlakozik és annak törvényei szerint kíván élni, a legkevesbé sem következik, hogy attól fogva köteles volna (akár törvényből, akár saját becsületfelfogásából fakadóan) kockára tenni érte az életét. Wieland/Arisztipposz szerint egy közösség igénye sohasem terjedhet eddig; mindig meg kell hogy legyen a lehetőség nemet mondani az ilyen igényekre, még ha ennek az emigráció is az ára (amiben egyébként, ez hozzátartozik, semmi borzalmas nem volt sem Wieland, a német kisállamiság meggyőződéses híve, sem mindig útra kész görög filozófusa számára). Arisztipposz közös-

²⁰⁷ Wieland: „Aristipp und einige seiner Zeitgenossen”, id. kiad. 129. sk. o.

séghez tartozásról alkotott elképzelése alapvetően különbözik ezért Abbt nemzeteszmejétől – s ez abban mutatkozik meg, hogy mást-mást gondolnak jog és szabadság viszonyáról. Wieland Arisztipposza azt a klásszikus liberális pozíciót képviseli, amely szerint az én szabadságomnak polgártársam szabadsága a határa, a jog pedig arra való, hogy definiálja a határérintéseket. Abbt arról beszél, hogy szabadságomat az állam érdeke határozza meg – és ezzel a hazaszeretetet fonákját nevezi meg: a társulási kényszer.

Ha a nemzet eszméje az erőszak legitimációjának forrása lesz, akkor aktualizálódik latens feszültsége, mely egyfelől a nemzetet mindig újrakonstituáló, másfelől a modernség iránti bizalomhoz tartozó gyakorlatok között áll fenn.

Vagy, a XVIII. század nyelven:

Néhány éve annyi szépet hallok a német hazafiság és a német hazafiak dicséreteképpen, és napról napra annnyival többen lesznek azok a derék emberek, akik magukéva teszik és hasznosan alkalmazzák ezt a divatos erényt, hogy szinte már magam is azt kívánom – még ha csak azért is, hogy ne maradjak végül egyedül, és ne lógjak ki a sorból –, bárcsak német hazafi lehetnék. A jó szándék – efelől őszintén biztosíthatom az egész Német Nemzet Szent Római Birodalmát – egyáltalán nem hiányzik belőlem: csak még nem jutottam el odáig, hogy világos és hiteles fogalmat alkossak magamnak arról, amit német hazafinak neveznek, meg a kötelességeiről, meg arról, hogyan lehet valamelyes sikerrel gyakorolni ezeket a kötelességeket, továbbá arról, hogyan lehetne összeegyeztetni őket azokkal, amelyekkel, úgy vélem (talán valamilyen neveltetésbeli előítéletből vélem így), tartozom a többi népek, mindazoknak, akik velünk, németekkel közös ősapától származnak, s mintegy felebarátaink és testvéreink.²⁰⁸

²⁰⁸ Christoph Martin Wieland: „Über teutschen Patriotismus. Betrachtungen, Fragen und Zweifel“, in: uő: *Politische Schriften, insbesondere zur Französischen Revolution*, szerk. Jan Philipp Reemtsma, Hans Radspieler és Johanna Radspieler, 1–3. k. 3. k. Nördlingen, 1988, 125–137. o., itt: 126. o.

A nemzet eszméjének túl kell értékelődnie ahhoz, hogy jutalmazhassa a halálra és az ölésre való készséget egy olyan modern bizalom kontextusában, amely az erőszakot nem delegitimálja ugyan teljes egészében, de általánosan problematizálja és történelmileg egyszeri legitimációs követelmények elé állítja. Ez a túlértékelődés pedig abban csapódik le, hogy radikalizálódik a nemzeti inklúzió és exklúzió fogalma, s végül a harcban kell igazolódnia. Egyébként is:

A nemzeti inklúzió uralmát nem a finom különbségek, hanem lényegileg a durva szétválasztások jellemzik. A nemzet mint politikai társulás esetében a kizárások a belefoglalásokból következnek. A Mi tematizálásának és intézményesülésének formái lényegileg befolyásolják a kizárás formáit, vagyis ebben az esetben a másik és a mások definícióját.²⁰⁹

A Mi tematizálásának egyik formája a vita a háborús erőszak legitimitásáról: delegitimálják mint hagyományos erőszakot (mint ami a vallásháborúk és a dinasztikus érdekekért vívott háborúk sajátja), ugyanakkor legitimálják a fenyegetett nemzeti közösség érdekében alkalmazandó erőszakként. Jellemző, hogy ez a legitimáció hol a „még” sémájához illeszkedik, hol ahhoz a sémához, amellyel az erőszaknak az instrumentálisan igazolandó, lokatív erőszaktól eltérő típusait lehet delegitimálni. A „még” mozzanata a fenti példában a harmincéves háború tapasztalatmintájára való rekurzusban van jelen. Ahol az egyik fél történelmileg hagyományozódott erőszakhoz folyamodik, ott a másik kénytelen védekezni és ezzel a maga részéről önmagukban nem legitimált erőszakformákhoz nyúlni, de egyúttal modernként igazolni azokat. A hétéves háborúban ez akkor következett be, amikor Poroszország preventív célzattal megszállta Szászországot: a jogi normák szerint ez teljesen illegitim volt, de igazolni lehetett tisztán instrumentálisan szükséges hadászati lépésként – érdekes módon egy korabeli dokumentumban felbukkan az a fogalom, hogy

²⁰⁹ Bielefeld: i. m. 72. o.

„örizet alá vonni”²¹⁰ (kaptív erőszak). A vallásháborúként (vagy annak veszélyeként) való értelmezésben visszautalnak a fosztogató martalóchadak tapasztalatára is, „idegen hadak önkényes betörésére”,²¹¹ melyek

úgy lepték el Germániát, mint a sáskák, és mint egy vastag felhő, mely elsötétíti a nappali világosságot és a Nap sugarait.

Itt nem annyira a „kártékony rovarok” metaforikus tartalma számít, mint inkább a csapás archaikus képe – illetve az, hogy a szóhasználat és a csapás képzele révén anakronisztikusan mutatkozik maga a vész,

mely az alattvalókat sújtotta jobban, akár az egyiptomiakat.

Az anakronisztikusság képzele aztán az idegen katonának tulajdonított kegyetlenkedésekben konkretizálódik. A franciák fosztogatnak, és hajlamosak a szexuális kicsápongasra:

mindenféle népek, együtt akarnak hálni a fiatal nőkkel

(és így még a vérbajt, más néven franciabetegséget is terjesztik). Ezt meg is torolják rajtuk:

a falvak egész népe összegyűlt, elkaptak néhányat közülük [...], eltörték a lábukat, és ott hagyták őket heverni, emiatt sokan meghaltak, és megkapták, amit a tetteikért megérdemeltek.²¹²

Az oroszokra az autotelikus erőszak jellemző:

Poroszország [...] egy olyan ellenség kardja alatt senyved, amely az emberség minden érzését levette az állati tombolásában! Ilyen kegyetlenségnél, amelyet itt műveltek, szörnyűbbet nem lehet elkövetni, még akkor sem, ha az ördög gyilkol emberi alakban. [...] Nem kímélik még a mankóval járó aggot és a csecsszopó gyermeket sem. Férfiak és nők egyaránt áldozatul esnek a barbárok dühének.²¹³

²¹⁰ Blitz: i. m. 158. o.

²¹¹ Idézte in: i. m. 161. o.

²¹² Idézte in: i. m. 166. sk. o.

²¹³ Idézte in: i. m. 181. sk. o.

„Barbárok” – egyrészt univerzális toposz, ahogy fent már kifejtettük. Aki az erőszakgyakorlás másféle szabályait követi (vagy akinek másféle viselkedést tulajdonítanak), arról mindig azt feltételezik, hogy az erőszakban nem ismer határokat, akár rendelkezésre áll erre a „barbár” szó, akár nem. Másrészt ez az univerzálé itt összekapcsolódik a civilizatorikus haladás képzetével: az oroszok barlangokban laknak, nem járták ki a (protestáns?) kereszténység humanizáló iskoláját:

Ez a hiány az oka annak, hogy olyan elvadultak. Ez a hiány az oka annak, hogy érzés nélküli nép lettek. Ugyanezért hőttenította a hőttenította, kannibál a kannibál.²¹⁴

An die Kriegsmuse nach dem Siege bey Zorndorf (A háború múzsájához a zorndorfi győzelem után) című ódájában Johann Wilhelm Ludwig Gleim azt írja az oroszokról, hogy „még nem váltak emberré”.²¹⁵ Egy másik költeményében az „emberbarát” II. Frigyes „kényszerből ragad fegyvert” ellenük, s mintegy ennek a legitimációnak a szélárnyékában előtör a fékevesztett autotelikus erőszak fantáziája:

Az a kegyetlen harci kéj,
Mely akkor boldog csak, ha öl,
Kebünkben még nem vala mély,
És nem villant szemünk előtt se föl.
De most, Atyánk, a szívünk odalett,
A helyén maradt csak a düh,
Vérszomjjal nézzük az ellenfelet,
Azt hisszük: ölni nagyszerű!
[...]
A könyörgésre irgalmatlanul
A győztes füle süket, szeme vak.
Hiába, ha a vesztes térdre hull:
Milyen gyorsan lettünk durvák, vadak!
[...]

²¹⁴ Idézte in: i. m. 182. o.

²¹⁵ Idézte in: i. m. 274. o.

Nem a tigris, de az emberi faj
Zúdit halált a fajtársaira.
Ember ordít, míg tombol harci zaj,
Más emberre, hogy: „Dögölj meg, kutya!”²¹⁶

Az utolsó két sor aligha úgy értendő, hogy elszomorító, milyen mélyre tud süllyedni az ember a harc hevében.

Az instrumentálisan értelmezhetetlen erőszakra való hajlam civilizatorikus távolságot mutat, és ennek képzetéhez kapcsolódik a modern erőszak-legitimáció különös retorikája: a civilizációs küldetésé.

A retorika fogalmát nem delegitimációs szándékkal használom. Ez csak olyan összefüggésben volna indokolt, amelyben a modernségnek az erőszakkal kapcsolatos attitűdjét teljes egészében ideológiai szélhámosságként értékelnénk. A jelen könyv nyilvánvalóan nem ezt teszi. Azért tárgyaljuk főként a delegitimáció és a relegitimáció problémáját, mert túl azon, hogy minden civilizációs forma (a modernséget is ideértve) a maga módján legitimálja erőszakosságát, mégpedig úgy, hogy az erőszakot a tiltott, a megengedett és a kívánatos sémája szerint osztja zónákra, tehát túl ezen a modernség egy *specifikus legitimációs szükségletet* is kialakított, és nem elég az erőszak meghatározott formáit kompatibilissé tennie vele – *bármilyen okból* találkozzanak is azok helyesléssel, ha egyszer jelentkeznek –, hanem az erőszakot – a saját kulturális mintája szerint megengedett vagy kívánatos erőszakot is – alá kell vetnie a „még” (még megengedett, még kívánatos) speciális legitimációjának.

A civilizációs küldetés retorikájában a modern gondolkodás a saját problémáját teszi problémamegoldó stratégiává.

²¹⁶ Idézve in: i. m. 273. o. (ford. Márton László).

A civilizatorikus erőszak nemcsak a barbár erőszakkal szembeni védekezésre szolgál, hanem arra is, hogy, ha már kiirtani nem lehet azt a világból, korlátozzák a terét a bolygón. Konstatálni a civilizációs küldetés retorikájának használatát, ez még nem jelenti eleve az általa legitimált erőszak-alkalmazás denúciálását, és pedig azért nem, mert legalábbis a jelen könyv szerzője a modernségnek az erőszakhöz való különös, problematikus viszonyát valós történelmi nyereségnek tartja, és nem szeretné, ha eljátszanánk. Ezért gondolom úgy, hogy voltak háborúk, amelyeket jogosan legitimáltak ezzel a retorikával – például Nagy-Britannia, Franciaország, a Szovjetunió és az Egyesült Államok háborúja Németország ellen 1939 és 1945 között; voltak mások, amelyek esetében ez nagyon is kétséges volt; mint a NATO háborúja Szerbia ellen az 1990-es években, vagy az USA háborúja Irak ellen a XXI. század elején; és megint mások, amelyeknél kézzelfogható e retorika *bevetésének* abszurd és hazug volta, mint a gyarmati megszárlások és népiirtások.

Bárhogyan vetik (vetették) is be egyes esetekben a történelemben, a civilizációs küldetés retorikája csak akkor tesz szert a szükséges nyomatékra, ha töretlen perspektívából alkalmazzák. Aki azt tartja szem előtt, hogy hányféleképpen éltek vissza vele, az inkább visszavesz belőle, sőt le is mond róla, akár óvatosságból, akár mert egészében nem bíz benne többé. Mindenesetre már nem tudja érvényre juttatni azt a nyomatékos Mi-attitűdöt, amelyre – *fabula docet* – a retorikának szüksége van ahhoz, hogy mozgósítólag hasson vagy legalább az ellenállást megszüntesse. Ez a Mihez – többnyire a nemzet Mijéhez – való kapcsolódás mégsem mellőzhető, amióta a modernségben a háború legitimációja általánosan egy Mi-re vonatkozik.

Az Abbt-féle diagnózis, amely szerint egy monarchia csak akkor számíthat háborús lelkesedésre, ha az uralkodót a nemzet reprezentánsaként fogadják el, legitimációs toposszá válik. Az a kritika, hogy a háborúkat legfeljebb mindenki (a nemzet) nevében, de nem mindenki érdekében, hanem különös érdekek kielégítése céljából

vívják, szerkezetileg a monarchia államformáját túlélve is a legfontosabb argumentatív stratégia a háborúk delegitimálására – egészen addig az állításig menően, hogy a második iraki háborúval az amerikai elnök olajiparban érdekelt családjának kellett jól járnia. 1890-ben Helmuth von Moltke Reichstag-képviselő, korábbi vezérkari főnök felszólalt a Német Birodalom fegyverkezésének finanszírozása tárgyában:

Nem is oly régen, uraim, a Ház minden oldalán, legalábbis a széleken azt hajtogatták, hogy összes katonai előkészületünk csak a birtokos osztály érdekében történik, s hogy a háborúkat a fejedelmek idézik elő; ha ők nem volnának, a népek békében és barátságban élnének egymás mellett.

Moltke szerint azonban ez a politikai érv anakronisztikus, a modern háborúra már nem érvényes:

A kabinetháborúk ideje elmúlt – most már csak a népháború van, és arra, hogy népháborút idézzon elő, annak valamennyi beláthatatlan következményével együtt, erre egy kicsit is józan kormány nagyon nehezen fogja rászánni magát. Nem, uraim, a békét fenyegető elemek a népeknél keresendők.²¹⁷

Moltke ezt ténykijelentésként fogalmazza meg, még hozzá aggodalmasan. Úgy látja, a háborúnak már nem a korlátozott hadicélokban és a katonai eszközök kiszámítható bevetésében megnyilvánuló racionális politikai megfontolás az oka, hanem a porul jártak mohósága, valamint „bizonyos nemzetiségi és faji törekvések”. A népek csinálják a háborút, ez pedig kiszámíthatatlanná teszi a politikát és a háborúkat. Ezenkívül az erősen felfegyverkezett és nagy népességű hatalmak Európájában a háborúkat nem lehet többé „egy vagy két hadjárat” gyorsan megvívni.

Uraim, a háború tarthat hét évig, tarthat harminc évig is.²¹⁸

²¹⁷ Helmuth von Moltke: „Die Unabsehbarkeit der Dauer des nächsten Krieges”, in: Peter Wende (szerk.): *Politische Reden 1869–1914*, közrem. Inge Schlotzhauer, Frankfurt am Main, 1990, 353–356. o., itt: 353. sk. o.

²¹⁸ I. m. 355. o.

Ilyen háborúra kell felfegyverkezni, és Moltke ezzel indokolja – a politikai-katonai tényekből levezetve – azt a felszólítását, hogy a Reichstag tekintse hazafias kötelességének a szükséges kiadások megszavazását. Amikor aztán kitört a háború, mely hét évig sem tartott ugyan, de sokkal katasztrofálisabb volt, mint azt Moltke 1890-ben elképzelhette, a parlamenti ellenzék végre eleget tett hazafias kötelességének, és megszavazta a hadikölcsönök felvételét. Előzőleg a Német Szociáldemokrata Párt frakcióján belül lefolytatott vita során Hugo Haase, a párt társelnöke ahhoz a kisebbséghez tartozott, amely elutasította a hadikölcsönöket – majd miután leszavazták, ő indokolta a frakció döntését a Reichstag plenáris ülésén. Beszéde éppen e miatt a kiinduló helyzet miatt érdekes, mert mintegy sűrített formában tartalmazza azokat a legitimációs hozzávalókat, amelyekkel a modern háborút akkor is igazolni lehet, ha valójában nem lelkesednek érte. Haase először megismétli a Voltaire-től Abbtól át Moltkéig a háborús erőszak modern kritikájaként használt delegitimációs toposzt: a háborút az uralkodók idézték elő a saját érdekükben. Elismeri ugyan „a népek” közti ellentéteket, amelyekről Moltke beszélt, ám azokat erre a politikára vezeti vissza:

Sorsdöntő óra előtt állunk. A fegyverkezési versenyt eredményező és a népek közti ellentéteket kielező imperialista politika következményei szökőárként zúdulnak Európára. A felelősség ezért ennek a politikának a képviselőit terheli; mi elutasítjuk.

Csak hogy most a nemzet van veszélyben. A határait fenyegetik:

Most a háború kőkemény ténye előtt állunk. Az ellenséges invázió szörnyűségei fenyegetnek bennünket.

Ezzel fel van függesztve a legitimáció kérdése – vagy megvan rá a válasz, ahogy tetszik.

Nem a háború mellett vagy a háború ellen kell dönteni, hanem az ország védelméhez szükséges eszközök ügyében. A legitimitásnak immár a nemzet a vonatkoztatási kerete:

Arra a sok millió honfitársunkra kell most gondolnunk, akiket önhibájukon kívül ér ez a sorscsapás. A háború pusztításai őket fogják a legerősebben sújtani.

A nemzet a háborúban és a háború révén kovácsolódik, s amíg hadban áll, addig az a nyomaték élteti, amely a Mit és a Mi erőszakra való önlegitimációját megteremti. Ha a császár még azt mondta volt, hogy nem ismer többé pártokat, csak németeket, úgy a szociáldemokrata szónokok nem ismer többé pártokat, csak katonákat:

Forró jókívánságaink kísérik katonának behívott összes testvérünket, bármely párthoz tartozzanak is.

Aztán a nemzeti egység és a háborús egyetértés toposzát Haase kiegészíti a civilizációs küldetésével. Nemcsak a fenyegetett *status quo* megőrzésért kell harcolni, hanem a szabadság *még nemje* ellen is; és ez a *még* most is az erőszakhoz van hozzárendelve:

Ha győzne az orosz despotizmus, amelynek saját népe legjobb fiainak a vére tapad a kezéhez, az veszélybe, ha ugyan nem végveszélybe sodorná népünket és szabad jövőjét. Ezt a veszélyt kell elhárítanunk, saját országunk kultúráját és függetlenségét kell biztosítanunk.

A területi hódításokat Haase elutasítja – a háborúnak ne legyen más célja, mint „a barátság a szomszédos népekkel”. Végül egyfajta véres világtörténelmi leckeként szolgáljon azzal a tanulssal, hogy a jövő a békéé. A *mégből* legyen *soha többé*:

Reméljük, hogy a háborús szenvedések kegyetlen iskolája új millióknak fog iszonyt kelteni a háború iránt, és megnyeri őket a szocializmus és a népek barátsága eszményének. Ezen alapelveket követve szavazzuk meg a kért hadikölcsönöket.²¹⁹

A nemzeti egység és a civilizációs küldetés toposzainak összekapcsolásával a saját nemzet egyrészét

²¹⁹ Hugo Haase: „Billigung der Kriegskredite”, in: Wende (szerk.): i. m. 665–667. o., itt: 665. skk. o.

a barbárság által fenyegetett és önmagáért harcoló nemzet, másrészt civilizatorikus előőrssé válik.

Természetesen értelmetlen volna a világháború morális és intellektuális pusztításait ezen retorika következményeiként leírni (Haase egyébként a Független Német Szociáldemokrata Párt egyik alapítója volt 1917-ben). A beszédet itt csak példaként idéztük, noha történelmi szerepének megfelelően korántsem tetszőleges példaként annak a retorikának a szerkezetére, amellyel a modernségben az erőszakot legitimálják. Minden társadalom legitimálja a maga erőszakosságát – a tiltott, megengedett és kívánatos erőszak rá jellemző civilizatorikus sémája szerint, illetve valamilyen speciális retorika bevetésével a séma megroppanása esetén. Az utóbbi aztán vagy konfliktusokhoz vezet, vagy sem. Egy társadalomtól mindig különös erőfeszítést igényel, ha konszenzuálisan el akarja fogadni az erőszakot ott, ahol az a saját civilizatorikus sémája szerint nem megengedett. Mindig kérdés, hogy a saját civilizatorikus séma megsértése mennyire áll közel az adott társadalom saját alkatához, önképéhez. *Itt kiváltképpen megmutatkozik a bizalom és az erőszak témáinak összefüggése.* A modernségben, ahogy már bőszegesen kifejtettük, ez az összefüggés különös jelleget kap.

Voltak néhányan, akik megfigyelőként kívülről tudták szemlélni, ahogyan az európai nemzetek felkészülnek és ráhangolódnak a világháborúra. Ők ezt a folyamatot a normalitásra vonatkozó kölcsönös feltételezések mélyreható átalakulásaként érzékelték. Az átalakulás nagy irodalmi dokumentuma természetesen Karl Kraus drámája, *Az emberiség végnapjai*. Kraus ismerte fel leghamarabb az első világháborúban azt, aminek aztán a későbbi történetek már viszonylag könnyen nevezhették: *a XX. század öskatasztrófáját*.

A GÁNCOSKODÓ

Meg aztán: a háború is csak a kisebbség lovagiatlan tornája volt akkor, és minden példának példázat-ereje lehetett. Most a háború az összesség gépesített kockázata, és maga optimista.

AZ OPTIMISTA

A fegyverek fejlődése mégsem maradhatott le az újkor technikai vívmányai mögött.

A GÁNCOSKODÓ

Nem, de az újkor fantáziája lemaradt az emberiség technikai vívmányai mögött.

AZ OPTIMISTA

Hát a képzelőerővel vívják a háborúkat?

A GÁNCOSKODÓ

Nem, mert ha létezne még képzelőerő, nem léteznének háborúk.

AZ OPTIMISTA

Ugyan miért nem?

A GÁNCOSKODÓ

Mert akkor a levitézlett eszményekből visszamaradt frázisok szuggesztív ereje nem ködösíthetné el az agyakat; mert akkor ki-ki elképzelhetné a legelképzelhetetlenebb borzalmakat is, és előre tudná, milyen rövid az út a tarka szólamoktól s a lelkesedés megannyi zászlajától az egyen-szürke nyomorúságig; mert akkor az a lehetőség, hogy meghalhatunk a hazáért a Ruhr-vidéken vagy lefagyhat érte a lábunk; nem mozgósítana új pátoszt; mert akkor mindenki legalább azzal a meggyőződéssel menne a frontra, hogy megtettesedik a honért. S mert tudhatnánk, hogy az ember feltalált egy gépet egyes-egyedül azért, hogy ez a gép fölébe kerekedhessen; mert akkor azt az örültséget, hogy a gépet főtálatla, nem tetézn meg az emberiség azzal a szuper-örüllettel, hogy megöleti magát vele; mert az ember érezné, hogy olyan ellenség ellen kell fordulnia, „akiből” nem lát mást, csak gyárkéményfüstöt, s hogy a saját fegyvergyári képviselője nem nyújt elegendő védelmet az ellenséges fegyvergyár ajánlataival szemben. Vagyis ha létezne még fantázia, tudnánk, hogy bünt követ el, aki az életet a véletlen játékszerévé teszi s a halált véletlenszerűséggé alacsonyítja; hogy örültség páncélos hadihajókat gyártani, ha ugyanakkor torpedónaszádok is készülnek cseles elpusztításukra, mozsárágyúkat gyártani, ha védekezésül lövészárkokat ásnak, ahol csak az halál fia, aki a kellenél korábban dugja ki a fejét, s hogy örültség az emberiséget a saját fegyverei elől egérlyukakba üzni, hogy attól fogva a békét csak a föld alatt élvezhesse. [...] Hát nem érződik, hogy ebből a színtársulatból, ahol hős híján ki-ki maga hős, mindenki a maga elszigetelten egyéni sorsával suttyan el? Sose volt ekkora szétbontakozásban ilyen kevés valódi közösség!²²⁰

Kraus diagnózisa szerint az erkölcsi és intellektuális erők nem elégségesek a technikai fejlődés révén megnövekedett saját lehetőségek körülkerítésére; a frázisban, amely

²²⁰ Karl Kraus: *Az emberiség végnapjai*, Európa, Budapest, 1977, I. felvonás, 29. jelenet, 220. skk. o. (ford. Tandori Dezső).

ennek a fordulatnak az alapmetaforájává válik, ő az emberek arra való képtelenségét látja, hogy felismerjék, mit műveltek magukkal. A mi megfontolásaink nézőpontjából mindebben az az erőfeszítés pillantható meg, hogy ragaszkodjanak az önképhez akkor, amikor az nemcsak itt-ott, hanem egészen alapvetően sem egyezik már a valósággal. Nem arról van szó, hogy a háborúk legitimálása ellentmondott volna ennek az önképnek. De a technikai tömegháború által szükségessé tett tömeges mozgósítás következtében a nemzet eszméjének nyomatéka annyira felerősödött – kiegészülve a civilizációs küldetés retorikájának túlhajtásával –, hogy mérséklésének hagyományos módzatai egy csapásra használhatatlanná váltak. Ennek a nyomatékháztartásnak a része a nemzetközi jog dühödt elutasítása.

Ha a nemzeteszmé nyomatékának erősödése elér egy bizonyos mértéket, akkor a modern differenciáltság médiumában való élni tudásnak – melyhez az is hozzátartozik, hogy az emberek félelem nélkül el tudnak képzelni egy pártokra oszló nemzet – a nemzet mint népi közösség képzele lép a helyébe.

A népi közösség mint az együttélés újszerű elképzelése a mindennapos interakciót is megváltoztatja, és azt eredményezi, hogy a belső és az intézményesült erőszakkontroll mozzanata egyaránt visszafejlődik. A pogrom – legalábbis részlegesen – integrálódik a mindennapokba.

EGY BÉCSI (egy padról szónokol)

... mert méltón kellett nekünk lenni a meggyilkolt trónörökös szent eleihez, itt nem volt teketőra – ezért, polgártársaim, azt mondom én is – egy emberként bomlott lobogókkal csatlakozunk a hazához e nagy időkben! Ellenségek tornyosulnak ránk körül! Megvívjuk szent honvételező háborúkat a haza oltárára vívjuk meg! [...] Ezért mondom – mindenkinek, aki hű oltárán akar e hazának, köteles vállalva standapé kivenni a részét. [...] Ezért mondom – mindenki álljon egy emberként! Hadd hallja az ellenség, hogy a mi szent háborúnk igazságos és tántoríthatatlan ürügyünkért megvívjuk egy szálíg. Főnixként áttörhetetlen sorainkat szegezzük szembe, ennek megfelelően

- és azt mondhatjuk, mi osztrákok egyetlen falanszkrét kelünk ki a világégés Noé bárkájából! [...]

HANGOK A TÖMEGBŐL

Bravó! Úgy van! Betelt - pohár - Szerbiára halál! Ha tetszik, ha nem! Éjje! Mindeccerre halál!

VALAKI A TÖMEGBŐL

Hát a muszka -?

MÁSİK HANG (bőmbölve)

...túrós csuszka!

HARMADIK

Rusnya! (nevetés)

NEGYEDIK

Puskatusra!

MIND

Ez a beszéd! Rusnya muszka, puskatusra!

A MÁSODIK

Hát a franca?

A HARMADIK

Kanca! (nevetés)

A NEGYEDIK

Mén a franca!

MIND

Bravó! Franca - elmén - a franca! Ez a beszéd!

A HARMADIK

És kvittek - na, mik leszünk veletek, brittek?

A NEGYEDIK

Kvittek!

MIND

Puff neki! Brittek - leszünk veletek kvittek! Hurrá!

EGY KOLDUSGYEREK

Isten, verd meg Angliát!

[...]

EGY AMERIKAI A VÖRÖSKERESZTTŐL (egy másik amerikaihoz)

Look at the people how enthusiastic they are!

A TÖMEG

Két ángl! Beszéjjenek német szót! Isten verje Angliát! Megagyalni! Bécsbe vank, vahhol! (Az amerikaiak elménekülnek egy átjáróházon keresztül) Haffussanak! Nem vonk még oanok!

EGY TÖRÖK (egy másik törökhöz)

Regardez l'enthousiasme de tout le monde!

A TÖMEG

Két franca! Beszéjjenek német szót! Megagyalni! Bécsbe vank, vahhol! [...]

HETEDIK

[...] Háború a' háború, és ha itt valaki elkezd amerikázni vagy törököl, vagy mit tudom én -

NYOLCADIK

Ez a beszéd. Háborúzás ez, nem babaruházás!

[...]

A MÁSODIK

Meglátod, a háború az osztrák gondolkodás és cselekvés reneszánszát hozza el, meglátod. Ramatama!

AZ ELSŐ

Legfőbb ideje, hogy a lelkek végre egy kicsit föllendüljenek! Rrcs ide - izibe!

Ugyanők később:

A REICHSPPOST ELSŐ TISZTELOJE

Ha most aztán jön az offenzív - jól figyelj! Riccsraccs, rumlibum!

A REICHSPPOST MÁSODIK TISZTELOJE

És utána a zsidókat - ratatatamatata!²²¹

Mindezek a változások példátlanok a modernség történetében. Vagy ha voltak is ilyenek korábban, legfeljebb csak a társadalmi etikett „peremén” ügyszólván, ahol csapatok vonultak, rezsimék omlottak össze és így tovább; mint például Mainzban 1793-ban:

Július 25-én. A vámháznál ezúttal a franciák további rendezett kivonulása foglalt le bennünket. [...]

A nép közben igencsak felindult, szidalmakat szórtak a [katonákkal együtt vonuló mainzi] lányokra, vad fenyegetőzéssel tetézve. Az asszonyok a férfiakat hibáztatták, amiért hagyják így elmenni ezeket a sémmirekellőket, akik batyujukban bizonyosan magukkal cipelik valamelyik igaz mainzi polgár némely ingóságát [...].

Éppen ebben a legvégszjósóbb pillanatban tűnt fel egy menet, amely bizonyára nagyon szeretett volna már árkon-bokron túl lenni. Különösebb fedezet nélkül egy férfi jelent meg lóháton, uniformisa nem éppen katonát jelzett, oldalán férfiruhában egy jó alakú és nagyon szép nő lovagolt, mögöttük néhány négyfogatú kocsi jött ládával és dobózsokkal megrakodva; sejtelmes csönd honolt. Egyszer csak zúgás támad a nép körében; és felkiált valaki: Állítsátok meg! Üssétek agyon! ez az a gazfickó építész, aki előbb kifosztotta, majd pedig saját kezűleg felgyújtotta a dómesperesi lakot. Egyetlen ember határozott fellépésén múlt, hogy megtörténik-e, aminek történnie kellett.

²²¹ I. m. I. felvonás, 1. jelenet, ill. IV. felvonás, 1. jelenet, 87. skk. és 96., ill. 434. o.

Minden fontolgatást félretéve, csak azzal törődve, hogy a herceg szállása előtt meg ne sértsék az egyezséget, villámsebesen felmérve, mit szólna hazaérkezésekor a fejedelem és a tábornok, ha egy ilyen önbíráskodás romjai felett alig tudná megközelíteni szállása ajtaját, lenn termettem, kirohantam, és parancsoló hangon felkiáltottam: Megállj!

[...] Elz itt a weimari herceg szállása, a tér előtté szent; ha garázdálkodni akarnak és bosszút állni, találunk épp elég helyet máshol. A király szabad kivonulást engedélyezett, ha feltételekhez akarta volna kötni, és bizonyos személyekkel kivételt tenni, felvigyázókat állított volna [...]. És nekik, bárkik legyenek és bárminő jogcímen legyenek is itt, a német hadsereg kellős közepén, nem lehet semmiféle más szerepük, mint a higgadt nézőké; balsorsuk és gyűlöletük nem jogosítja fel őket itt semmire, és én se most, se később nem tűrök e helyt semmiféle erőszakoskodást.

[...] Ilyen a természetem, inkább elkövetek valami igazságtalanságot, mint hogy eltűrjek valami rendetlenséget.²²²

A világháború Európájában ez a fajta rendetlenség beszűremkedik a mindennapokba, aztán a harmincas évek vége felé és a negyvenes évek első felében Németországban és Ausztriában ez a mindennaposság felerősödve visszatér, és *a népirtás alapjává* válik. Akik beleszoktak ezekbe a megváltozott életformákba, nem abban a tudatban tették ezt, hogy így tesznek. Megélésük, mint azt a dokumentumok mutatják, éppenséggel felfokozott megélés, lelkesedés vagy általában véve izgalom volt. Mondjuk azt: önélvezet. Olyan önélvezet, amely persze lehetetlen lett volna, ha tudatában vannak annak, hogy az élvezet abban áll, hogy elveszítik benne megszokott önmagukat. Ez a tudat az önbizalom drámai válságához vezetett volna. Ha a világháborús polgár olyan szemmel nézte volna magát, amilyenrel *Az emberiség végnapjai* nézi őt, cselekvésképtelenné vált volna. Az ennyire súlyos önvesztést ugyanúgy nem lehet integrálni a civil mindennapokba, mint a lövészárkokban lelkileg összeomlott embereket a katonaiakba.

²²² Johann Wolfgang Goethe: „Mainz ostroma (Részletek)”, in: uő: *Önéletrajzi írások*, Európa, Budapest, 1984, 591–609. o., itt: 605. skk. o. (ford. Györffy Miklós).

Amikor a nemzet nyomatéka odáig fokozódik, hogy az emberek a népi közösség eszméje jegyében kollektíve erőszakot tesznek önmagukon, akkor ez nem pusztán az erőszakra való közös készség fokozásának médiumaként szolgál, hanem mindenekelőtt lehetőséget nyújt a modern polgáriság önképének fenntartására. Az ezzel kapcsolatos kognitív disszonanciák elkerülése a cél.

Hamis az a zoológiából kiinduló analógia, amely szerint az ellenfél lealacsonyításának („dehumanizálásának”) mintegy a harapás gátlásától kellene megszabadítania: ha valaki a másik embert már nem embernek érzékeli, akkor könnyebb megölnie őt. Nem egyéb ez jóindulatú tévedésnél egy olyan emberkép szolgálatában, amely az erőszaktól alapvetően tartózkodó személyiség modern önképét szeretné univerzalizálni. Az embernek, *historia docet*, nincs olyan gátlása, hogy ne bántsa a másik embert. Nagyon is fontos azonban számára, hogy ne kockáztassa kulturális önmagát, melyet a mindennapokból, a rutinokból, az önképből és önértékből, éppenséggel a bizalomból nyer. Nem az ellenfelet kell diabolizálni, hanem azt elérni, hogy az ember ne lássa magát ördögnek. Kraus abban a jelenetben mutatja be ezt az önérzést, amelyben a mitikus szörnyek nevét viselő két háborús spekuláns, Góg és Magóg beszélget a svájci magashegyi vasúton:

GÓG

Kokolóresz. Miccól a gázharc elleni felhíváshoz?

MAGÓG

Hát nem ez cházfövényünk legtisztább jele?

GÓG

Na, mi más. Mi németek örömmel üdvözlünk minden olyan kísérletet, mely a nemzetközi jochot és az emberijeseket akarja érvényesíteni, azt azonban nem ha'jjuk ilyen eszközök'e szedjen rá minket.

MAGÓG

Nyuchalommal és jó lelki'smerettel nézünk az ügy alakulása elébe.

GÓG

Na, lássa, lássa – mindich ugyanaza tészta! Mindich ez a mechegeyesés bővli! A Reuter a szemünkre hányja, hogy kitérünk a jövőbeli

jochi rendezés világos és komolyan veendő elvei elől. Hallott már maga ilyen juhtúrót?

MAGÓG

Jochi rendezés? Amikor van cházunk is!²²³

A spekulánsok társalgásában nemcsak a kulturális összeomlás fejeződik ki, hanem *éppúgy egy ahhoz hozzájáruló tényező is: az emberek kitarának azon elképzelés mellett, hogy még mindig ugyanabban a kulturális vonatkozási mezőben vannak, mint az erőszak excesszusai előtt, amelyeknek átadták magukat.* Mint azt Kraus számtalan (autentikus) példával szemlélteti, készek a kulturális javakat mindenestül a háború szolgálatába állítani – az „*Unter allen Wassern ist U*” kezdetű versikétől a német filozófiaprofesszorok általa dokumentált verbális excessusaiig²²⁴ –, s ezzel azt próbálják bizonyítani maguknak, hogy az elképzelt civilizáltság színvonalán tevékenykednek. A külső megfigyelő számára ez az igyekezet hátbörzongatóan groteszk.

Ha az ember bebeszéli magának, hogy azt teszi és mondja, amit mindig is tett és mondott, az tudvalevőleg a legjobb eszköz arra (még hozzá egyénileg és kollektíve egyaránt), hogy a lehető leggyorsabban megváltozzon. Valójában az illendőség keretei tűnnek el. Más időben nem lehetett volna így viselkedni a katedrán vagy az utcasarkon. A másik tekintete világossá tette volna a normalitás hiányát, és helytelenítette volna a taszító excentrikusságot. Az egyén nem vonhatta volna ki magát a normalitás heteronómiadiktátuma alól.

A nemzet nyomatékostítása és a civilizációs küldetés retorikája lehetővé teszi mind az egyén, mind a tömeg számára, hogy elmozdítsa az illendőség koordinátáit, és egyúttal sikeresen tagadja ezt.

²²³ Kraus: i. m. V. felvonás, 50. jelenet, 657. sk. o.

²²⁴ Ld. ehhez még Kurt Flasch: *Die geistige Mobilmachung. Die deutschen Intellektuellen und der Erste Weltkrieg*, Berlin, 2000, 377. sk. o.

A modern ellenség a modernség ellensége: a barbár. Barbárnak nyilvánítani valakit annyit tesz, mint egy olyan zónába utalni őt, amelyben az erőszak – még – megengedett és gyakran kívánatos.

A nemzet korlátozása

Ha példákat keresünk bizonyos fejlemények megvilágításához, és elég sokáig keresünk, mindig találunk valamit. Néha azonban szinte magától utunkba kerül a tökéletes példa: olyan jól tükröz valamely kortendenciát, hogy hajlamosak vagyunk azt gondolni, a történelem példaszerűen zajlik. Walter Benjamin az efféle élményekből egyfajta történelemfilozófiát próbált kinyerni, melyhez lehet persze vonzódni, de jobb csak mértékkel. Ha a (természetes, társadalmi, történelmi) valóságot túlságosan átítatjuk értelemmel, annak mindenféle izgatottság és érzélgősség lesz a következménye, márpedig ettől az elméletnek óvakodnia kell. De ezt csak mellékesen.

1870-ben egy polgári jogot oktató német professzor jelentkezik katonának. Bajor származású lévén, korántsem poroszbarát, s világosan látja, hogy Bismarck számára a nemzeti mint olyan csak eszköz hegemoniális politikája megvalósítására, habár később, a birodalomegyesítés sikerétől és az idős politikust elbocsátó ifjú császár iránti haragtól hajtva néhány írásában hódol neki. 1870-ben mindazonáltal felismeri, hogy eljött a nemzet órája, a háborút helyesen akként értelmezi, amit későbbi történészek „nemzeti egységesítő háború”-nak fognak nevezni, és részt akar venni benne. Először azért, mert csak, másodszor azért, mert gyerekkorától és első olvasmányaitól kezdve harcosnak érzi magát, harmadszor azért, mert a vásárokon már jól megtanult lőni. Ez kissé bugyután hangzik. Nem is veszik fel. Csak második nekifutásra sorozzák be szanitécnak. De mielőtt bevonulna, a háborúra való első reakcióként fegyver helyett tollat ragad,

és ír egy könyvet – mindig is szorgos és termékeny szerző volt – azzal a címmel, hogy *Das Kriegsrecht. Für den Tornister deutscher Soldaten* (A hadijog. A német katonák borjújába).

A professzort Felix Dahnnak hívták, s aki manapság még ismeri őt, az az *Ein Kampf um Rom* (Harc Rómáért) című, töretlenül népszerű regény szerzőjeként ismeri.²²⁵ A *Das Kriegsrecht*tel az volt a célja, hogy minden német katona tudja, mi megengedett a háborúban, és mi nem. Bámulatos könyv. Dahn nem hagy kétséget afelől, hogy mindig a jog a végső instancia, a háború nem teremt jog nélküli állapotokat:

A háború semmiképp sem idéz elő jog nélküli állapotot a hadviselő államok között, s nem vágja el a köztük meglévő jogi köteléket. Csak a szokásjogot és a szerződéseken alapuló jogot fogják olyan mértékben felfüggeszteni vagy akár módosítani – a háború esetére kötött, például a sebesültekkel, az orvosokkal és az ápolókkal való bánásmódra vonatkozó szerződések épp most lépnek hatályba –, amennyire azt a háború megköveteli: így az ellenséges államok polgárait a mi híróságaink előtt is megilletik személyes jogaik, és az sem szükségszerű, hogy a kereskedelem teljes egészében megszűnjön.

És így tovább. Aztán, alapvetés gyanánt:

Az emberiség egyik nagy előrelépése a nemzetközi jog terén annak az alapelvnek az elismerése, amely szerint csak az államok, nem pedig azok polgárai állnak hadban egymással és számítanak „ellenségnek”. A nem harcolók, vagyis az egyes államok fegyvert nem viselő polgárai nem ellenségek, és a harcolók is csak közvetve ellenségek, mert azt az államot szolgálják, amely az egyedüli ellenség, ők képviselvének erejét az ellenállásra, melyet meg kell törni. Ezért meg lehet ölni, meg lehet sebesíteni, hadifogságba lehet vetni őket, de mind ezt csak a harcolók tehetik meg. Az ellenségek tehát nem jog nélküliek többé, nem vethetők alá mindenféle hasznosnak tűnő háborús eszköznek, mint a barbár időkben: ma már nem szabad azért háborút folytatni, hogy kiirtsanak egész népeket (megsemmisítő háború), a mérgezett fegyverek tiltott harci eszközök, mert a sebesültet csak az adott pillanatra kell harcképtelenné tenni, megölése mint olyan nem cél. [...] Tilos általában véve minden olyan harci eszköz alkalmazása és az ellenség minden olyan bántalmazása, amelyet nem

²²⁵ Ld. Jan Philipp Reemtsma: „Untergang. Eine Fußnote zu Felix Dahns »Kampf um Rom«”, *Rechtsgeschichte*, 2004/5. 76–106. o.

a hadicél kíván meg. Ezeket az előírásokat csak akkor szabad hadi megfontolásból áthágni, ha maga az ellenség megsértette a hadviselés szabályát, és a figyelmeztetés ellenére sem tartja be, vagy ha rendkívüli veszély áll fenn; de ez csak keményebb hadviselésre jogosít fel, barbárra, embertelenre nem.²²⁶

Ebben a szellemben ír Dahn még a polgári lakosság védelméről, a megszállt területeken élők jogairól stb. Mind ebben pontosan követi azt a jogelméleti maximáját, amely a jognak normatív módon az emberi viszonyok békessé tételére irányuló evolúciós tendenciát tulajdonít, s amelyet egy másik írásában, a *Vom Werden und Wesen des Rechts*ben (A jog keletkezése és lényege) fejtett ki (a cím szörendje arra utal, hogy a történeti jogi iskolához számítja magát). Az egyénnek kötelessége és joga

megvizsgálni, hogy államának jogi formációi továbbra is ésszerű békerendek-e. Csak igenlő válasz esetén fog örömmel engedelmeskedni; nemleges válasz esetén is fennáll az engedelmeskedés kötelessége [...], de egyszerűen az a kötelesség is, hogy a békerendnek megfelelő módokon törekedjen a már nem ésszerű jogállomány átalakítására.²²⁷

Hogy a kodifikált nemzetközi jog, a hadijog, valamint a szokásokból kialakult jogok sokszor nem váltották be a hozzájuk fűzött reményeket, azt szükségtelen hangsúlyozni. Ezzel együtt nemcsak cinikus, hanem objektíve hamis is volna a nemzetközi jogot olyasvalaminek látni, amit az erős nemzetek vagy a saját hatalmi politikájuk szolgálatába állítanak, vagy bármikor megkerülhetnek. Martti Koskenniemi szerencsés megfogalmazása, hogy tudniillik a nemzetközi jog egy *gentle civilizer of nations*, minden indokolt és általa ki is fejtett kétely dacára továbbra is érvényes. Ugyanez igaz a nemzetközi büntetőjogra

²²⁶ Felix Dahn: „Das Kriegsrecht. Für den Tornister deutscher Soldaten”, in: uő: *Bausteine. Gesammelte kleine Schriften. Fünfte Reihe: Erste Schicht. Völkerrechtliche und staatsrechtliche Studien*, Berlin, 1884, 1–44. o., itt: 2. sk. o.

²²⁷ Felix Dahn: „Vom Werden und Wesen des Rechts”, in: uő: *Bausteine. Gesammelte kleine Schriften. Vierte Reihe: Erste Schicht. Rechts-philosophische Studien*, Berlin, 1883, 291–310. o., itt: 307. o.

is, alkalmazásának összes gyakorlati nehézsége ellenére.²²⁸ A nemzetközi normák pusztá léte azt jelenti, hogy nem a nemzeti a végső legitimáló instancia – és lehetővé teszi, hogy egy magasabb rendű Mi nevében belülről bíráljuk a nemzetközi joggal ellentétes nemzeti politikát.²²⁹

A guillotine – A kutyakölyök története

A jakobinusok példája tanulságos.

Vlagyimir Iljics Lenin: *A nép ellenségeiről*

Tudjuk, hogy nem az találta fel, akinek a nevét viseli. Már jóval korábban használták, mégpedig egy legitimációs probléma megoldása céljából. Mai szemmel nézve úgy tűnhet, hogy régen a halálbüntetés pusztá vérontás volt, és az uralkodó autotelikus erőszak gyakorlására való hatalmát kellett demonstrálnia. Azokban az időkben sem nélkülözte azonban a szabályosságot. Épp ellenkezőleg: a szabályosság lényeges eleme volt elfogadottságának. Ha a hóhér ügyetlenségből vagy más okból eltért az előírásoktól, azt kockáztatta, hogy a kivégzés színjátékának élvezetétől megfosztott tömeg felháborodásában meglin-cseli őt.²³⁰

²²⁸ Ld. Gerhard Stuby: „Internationale Strafrechtsbarkeit und staatliche Souveränität”, in: Gerd Hankel–Gerhard Stuby (szerk.): *Strafgerichte gegen Menschheitsverbrechen. Zum Völkerstrafrecht 50 Jahre nach den Nürnberger Prozessen*, Hamburg, 1995, 429–464. o.

²²⁹ Az emberi jogok politikájának ambivalenciáihoz ld. Michael Ignatieff: *Die Politik der Menschenrechte*, Hamburg, 2002.

²³⁰ Ld. Richard van Dülmen: *A rettenet színháza. Félkezési gyakorlat és büntetőrítuálék a kora újkorbán*, Századvég, Budapest, 1990, (ford. Bérczes Tibor).

A lefejezés mint kivégzésmód főként az arisztokráciának volt fenntartva, ez számított a legkevésbé meggyalázónak, különösen ha karddal, tehát az arisztokraták fegyverével hajtották végre. De a lefejezésnek vannak kockázatai. Ha a penge nem a nyakcsigolyák közé talál, hanem egy csigolyát ér, és nem vágja át azt, hanem elcsúszik rajta, akkor másodszor is le kell sújtani; ha a halálra ítélt megmozdul, vagy ha a hóhér nincs formában, akkor a kard vagy a bárd a koponyát vagy a vállat éri, és az eredmény borzalmasabb lesz, mint amennyire amúgy is az. Több ember kivégzésekor a hóhér elfárad, és nem tudja pontosan tenni a dolgát, a talaj iszamos lesz a vértől, a lefejezésükre várók képtelenek uralkodni magukon. Éppen az a kivégzésmód tartogatott tehát egy csomó problémát, amelyik a legkevésbé volt meggyalázó, ráadásul a leggyorsabb is volt, a legkevesebb fájdalommal járt, és a legközelebb állt az élet tisztán instrumentális kioltásához.

Már korán, a XII. és a XIII. században kísérleteztek ezért kivégzőgépekkel. A későbbi guillotine közvetlen elődei megvannak a XV. és a XVI. századi Itáliában, Angliában és Skóciában. Skócia kivételével a nyaktól a nemeseknek tartották fenn,²³¹ vagyis egyértelműen egy meghatározott kivégzésmód okozott problémát egy privilegizált csoporttal kapcsolatban, s nem arról volt szó, hogy elvileg viszolyogtak volna a kegyetlenségtől. Az ölés gépesítése mindazonáltal utat nyitott afelé is, hogy a kivégzés felfogásában az autotelikus erőszakot felváltsa a lokatív.

A XVIII. században vitáznak a halálbüntetés eltörléséről, Cesare Beccaria *A bűnökről és a büntetésekről* című könyvét egész Európában olvassák. Maximilien Robespierre 1783-ban a metzi akadémia pályázatára írt művében a lefejezés általánossá tétele mellett foglal állást, arra hivatkozva, hogy a kerékbe törés és az akasztás meggyalázza a kivégzettek családját (a tetemek közszemlére tételével). Jean Marat látszólag másképp érvel 1777-ben:

²³¹ Ld. Daniel Arasse: *Die Guillotine. Die Macht und das Schauspiel der Gerechtigkeit*, Reinbek, 1988, 25. o.

a halálbüntetés általában véve ritkán kívánatos, csak akkor az, ha valaki „megöli egy barátját vagy jótevőjét, fivérét vagy nővérét, lányát vagy fiát” – ilyen esetben a bűn borzalmas volta miatt a büntetés gyalázzon meg, de ne legyen kegyetlen: „a halál azonban legyen könnyű”.²³² A cél ugyanaz: először, a büntetésül kiszabott halál ne szolgálhasson többé a társadalmi differenciálás eszközeként, hanem az egyéni bűn függvénye legyen, másodsor, a többség kegyetlenséghez való joga essen korlátozás alá.

Még tovább is mentek, olyan kivégzésmódot kerestek, amelyről joggal mondható, hogy egyáltalán nem kegyetlen, mert még ölés ugyan, de a delikvensnek nem okoz fájdalmat. A kivégzőgép névadója, Joseph Ignace Guillotin az anekdota szerint koraszülött volt: anyját sokkolta egy épp kerékbe tört férfi üvöltése, és ezért indult meg nála idő előtt a szülés. 1789. december 1-jén Guillotin a francia nemzetgyűlés tagjaként törvényjavaslatot terjeszt elő a büntetés egyenlővé tételéről, a bűnösök közti megkülönböztetés eltörléséről:

1. cikkely. Azonos fajtájú bűncselekményeket azonos módon kell büntetni, bármilyen rangúak és rendűek legyenek is a bűnösök.

A javaslat tartalmazza azt is, hogy a büntetéseknek nem szabad megaláznuk az elítéltek hozzátartozóit, s hogy azokat a polgárokat, akik becsmérően nyilatkoznak az elítéltek hozzátartozóiról, a bíróságnak megrovásban kell részesítenie. Végül definiálja a legsúlyosabb büntetést:

6. cikkely. Azokban az esetekben, amelyekben a törvény halálbüntetést rendel kiszabni a vádlottra, a büntetésmód ugyanaz kell hogy legyen, bármilyen bűncselekményben találtassék is bűnösnek a vádlott; az elítéltet le kell fejezni, ami egy egyszerű gépezet segítségével történik.²³³

Ezt a cikkelyt még nem szavazzák meg. Guillotin beszédére, melyben az utóbb róla elnevezett szerkezetet dicséri, azt állítva, hogy a kivégzett nem érez többet egy

²³² I. m. 22. o.

²³³ Uo.

„hideg leheletnél”, a képviselők nagy része nevetéssel reagál, amivel persze valószínűleg mindenféle rossz érzéseiket leplezik.²³⁴ A vita csak 1791 májusában folytatódik. Robespierre ekkor szenvedélyesen felszólal a halálbüntetés ellen. Az államnak, mondja, nincs joga ölni, ölnie csak az egyénnek szabad, önvédelemből. Közvetlen összefüggést lát az állam szabad alkotmánya és a büntetőtörvények enyhesége között.²³⁵ A többség más vélemény van, és megszavazzák a lefejezéssel végrehajtandó halálbüntetést. Erre reagálva a párizsi hóhér, Charles Henri Sanson ír egy feljegyzést Duport-Dutertre igazságügyi miniszternek a lefejezés technikai nehézségeiről. Ha a halálbüntetés mindenkin csak lefejezéssel hajtható végre, akkor tömeges lefejezések lesznek, ráadásul olyan embereket kell majd így kivégezni, akik a halált várva feltehetőleg nem tudják arisztokrata módjára megőrizni a nyugalmaikat. Célszerű volna, folytatja Sanson, a delikvenszeket „mozdulatlan helyzetben” rögzíteni a vesztőhelyen.²³⁶ Guillotint kéri föl, hogy javasoljon olyan kivégzésmódot, amely „a törvény szellemének megfelelően nem kegyetlen”.²³⁷

Guillotin kitérő választ ad, ezért a sebészeti akadémia állandó titkárához, dr. Louis-hoz fordulnak, aki anatómiai okból, a nyakcsigolyák szerkezete miatt konvex, vagy még inkább ferde pengéjű tilót ajánl. 1792. március 20-án a nemzetgyűlés sürgősségi rendeletet alkot. Meg kell építeni a szerkezetet, és a dolog azért nem tűr halasztást, mert a képviselők lázongások kitörésétől tartanak, és úgy vélik, ezekre csak a halálbüntetés lehet a válasz. A nyaktíló elkészítésére kiszemelt ács panaszkodik, hogy nem talál embereket, akik hajlandók volnának elvégezni ezt a munkát, és elfogadhatatlanul magas árajánlatot

²³⁴ Az alábbiakhoz ld. i. m. 26–36. o.

²³⁵ Ld. Maximilien Robespierre: „A halálbüntetés eltörléséről”, in: uő: *Elveim kifejtése. Beszédek és cikkek*, Gondolat, Budapest, 1988, 86–92. o. (ford. Nagy Géza).

²³⁶ Ld. Charles Henri Sanson: „Bericht an den Justizminister über die Art der Enthauptung”, in: Arasse: i. m. 215. sk. o.

²³⁷ Arasse: i. m. 31. o.

ad. Végül egy német zongorakészítő, Tobias Schmidt építi meg a gépet. Először louisette-nek nevezik dr. Louis után, de aztán a guillotine név terjed el.

Guillotin teljesen lesújtotta, hogy a gép az ő nevét kapta, ezért „emberbaráti okból” általa feltalált pirulákat osztogatott barátainak, hogy azok maguk vethessenek véget életüknek, ha lefejezés fenyegetné őket.²³⁸

Láthatóan nem hitt már a hideg lehetőségben.

Hát az érdemes Doctor Guillotin, kivel reméltük, hogy még egyszer találkozni fogunk? Ha itt nincs is, de itt kellene lennie, s láthatjuk őt a jövőbe tekintés szemeivel, mert valóban a párisi követek megkészték egy kissé. Különös sorsú Guillotin, tiszteletben álló gyakorló orvos; kit a gúnyos végzet a legkülönösebb halhatatlan dicsőségre kárhoztatott, a mely csak valaha homályos halandó nevét visszatartá nyugovó helye, a feledés öléből. Guillotin javításokat tud behozni a nagy terem szellőztetésben; az orvosi rendőrség és hygi ne minden ügyeiben kész segítség; de a mi sokkal nagyobb, előterjeszti „jelen-tését a büntető törvények felől”, s abban egy ravaszul kigondolt lefejező gépet mutat be a nyilvánosságnak, amely híressé és világhírűvé fog válni. Ez a gyümölcse Guillotin fáradozásainak, amelyet nem minden elmélkedés és olvasgatás nélkül szerze meg; amely gyümölcset a népi hála vagy könnyelműség egy nő-nemű leszármaztatott névvel nevez, mintha az az ő leánya volna: La Guillotine. „Az én gépemmel; uraim, lecsapintom az önök fejét [*vous fais sauter la tête*] egy szempillantás alatt, anélkül, hogy a legkisebb fájdalmat éreznék önök” – amin mindnyájan nevetnek. Szerencsétlen orvos! Huszonkét esztendőn át leguillotine-ozatlanul semmi mást nem hall, csak guillotine-t, semmi mást nem lát, csak guillotine-t; s ekkor meghalván, hosszú századokon keresztül vándorolni fog, mint vigasztalan szellem, a Styx és Léthé balsó oldalán; neve valószínűleg túl fogja élni a Caesarét.²³⁹

A guillotine egyenlővé tette a halált, és demisztifikáláshoz is vezetett. A hóhér kilépett társadalmi zugából, ítélet-végrehajtó közalkalmazott lett. A nemzetgyűlés 1790-ben – még a guillotine végső változatának megépítése előtt – úgy határozott, hogy hóhérok is lehetnek képviselők.

²³⁸ I. m. 35. o.

²³⁹ Thomas Carlyle: *A francia forradalom története*, I-II. k. Révai, Budapest, é. n. I. k. 238. sk. o. (ford. Baráth Ferenc).

Guillotin aggályai azonban nem voltak alaptalanok. A terror kivégzésorgiáit sürgősen itt leírni; 1794-ben a kivégzések száma folyamatosan nőtt, napi átlagosan öt-ről 17-re, 26-ra, 38-ra – egyszer három nap leforgása alatt 73 embert fejeztek le.²⁴⁰ A guillotine olykor szó szerint vérben ázott. A lefejezés népünnepély lett, aztán rutinná vált. Az emberek azzal szórakoztak, hogy nézték, ahogy a kóbor kutyák felnyalják a kivégzettek véréét.²⁴¹ Ezek ismert dolgok. Érdekes, hogy a halálbüntetést eredetileg ellenző Robespierre hogyan legitimálta ezeket a kivégzésorgiákat. A guillotine nem a büntetés szempontjából érdekelte őt, hanem politikai gépként. A per, amelyet a Konvent Louis Capet polgár, a korábbi XVI. Lajos ellen indított, a külfölddel való összeesküvés bűncselekményére vonatkozott. A volt uralkodó kivégzését ellenző képviselők a király sérthetetlenségének státuszával indokolták álláspontjukat, később a girondisták népszavazást követeltek Lajos sorsáról. Robespierre 1792. december 3-án beszélt alapelveiről a Konventben:

A Nemzetgyűlés, anélkül hogy tudna róla, messze távolodott az igaz kérdéstől. Itt nincs szó semmiféle perről. Lajos nem vádlott; önök nem bírák; önök nem lehetnek mások, mint államférfiak és a nemzet képviselői. Önöknek nem felmentő vagy elmarasztaló ítéletet kell hozniuk egy ember ügyében, hanem a közödöt érintő intézkedést kell foganatosítaniuk, nemzeti gondviselészerűt kell végrehajtaniuk. [...]

Pert indítani XVI. Lajos ellen, [...] ez a gondolat ellenforradalmi, mert magát a forradalmat teszi vitássá. Valóban, ha Lajos vádlottja lehet egy pernek, akkor fel is lehet menteni; hisz lehetséges, hogy ártatlan. Pontosabban: ártatlannak vélelmezik, amíg el nem ítélik. De ha Lajost felmentik [...], mivé lesz a forradalom? Ha Lajos ártatlan, a szabadság minden védelmezője rágalmozóvá válik [...]; bűnös [...] a párisi nép és minden hazafi a francia birodalom egész területén [...].²⁴²

²⁴⁰ Ld. Arasse: i. m. 138. o.

²⁴¹ Ld. i. m. 141. o.

²⁴² Maximilien Robespierre: „XVI. Lajos elítéléséről”, in: uő: *Elveim kifejtése*, 301–311. o., itt: 301. sk. o.

Robespierre viszonylag egyszerűen határozza meg a forradalom célját: „a diadalmas és békés szabadság rendje”. Maga a forradalom „a szabadság háborúja ellenségei ellen”.

A kormányzatnak az a feladata, hogy a nemzet erkölcsi és fizikai erőit létesítésének célja felé vezérelje. [...] A forradalmi kormányzat [...] háborút visel. Kevésbé egységes és kevésbé szigorú szabályoknak van alávetve, mivel létének körülményei viharosak és változók [...].

A forradalmi kormányzat a jó állampolgárokat teljes nemzeti védelemben részesíti; a nép ellenségeit csak halállal sújthatja.²⁴³

„A demokratikus vagy népi kormányzat alapelve” nem más, mint „az erény”,²⁴⁴ s ugyanez „az erény természetes jellemvonása a népnek”,²⁴⁵ ezért „a népi kormányzat” lényege az, hogy „bizalommal viseltetik a nép iránt, s szigorú önmagával”. Ám ez csak nyugodt időkben érvényes, most viszont „vihar dúl”.²⁴⁶ A forradalmi kormányzatnak háborút kell viselnie.

Ha a népi kormányzat erejét békében az erény teszi, akkor a forradalom idején a népi kormányzat erejét egyszerre alkotja *az erény és a terror*: az erény, amely nélkül a terror végzetes; a terror, amely nélkül az erény tehetetlen. A terror nem egyéb, mint [...] az erény kiáradása [...].

Mint mondják, a terror a despotikus kormány velejárója. [...] A Forradalom kormánya a szabadság despotizmusa a zsarnoksággal szemben.²⁴⁷

Robespierre a forradalmat olyan nagyszabású rendkívüli állapotként határozza meg, amely minden erőszakos eszközt legitimál; s hogy ezt a rendkívüli állapotot valóban szükséges kihirdetni, azt szerinte nyilvánvalóvá

²⁴³ Maximilien Robespierre: „A forradalmi kormányzat elveiről”, in: uő: *Elveim kifejtése*, 409–420. o., itt: 410. o.

²⁴⁴ Maximilien Robespierre: „A politikai erkölcs elveiről”, in: uő: *Elveim kifejtése*, 421–442. o., itt: 424. o.

²⁴⁵ I. m. 427. o.

²⁴⁶ I. m. 428. o.

²⁴⁷ I. m. 429. o. (A magyar kiadásból „az erény kiáradása” [„une émanation de la vertu”] hiányzik – A ford.)

teszi mindazok fondorlatos ügyködése, akik tönkre akarják tenni az elért eredményeket, a szabadságot és az egyenlőséget. Ők a nép ellenségei, a hazatért emigránsok, a népet kiéheztetni igyekvő spekulánsok, a külföldi ügynökök:

Körülöttünk ólalkodnak; kiszimatolják titkainkat [...].²⁴⁸

Alapjában véve együtt van itt minden, ami aztán a XX. század forradalmi retorikájában fő szerepelt: a rendkívüli állapot, az elnyomás a szabadság nevében, a békéért folytatandó háború, a mindenütt jelen lévő árulók, akik folyton veszélyeztetik a vívmányokat, s akiket csak terrorral – értsd: tömeges letartóztatásokkal és gyilkosságokkal – lehet legyőzni. Ki kell irtani a szabadság ellenségeit a világból, ennyi a teendő, nem több. Bár gyűlöletesek a forradalom számára, ez a gyűlölet nem válogatott kínzásokban fejeződik ki, hanem gépies likvidálásukban. A likvidálás szcenáriói a valóságban persze másképp néznek ki: ömlik a vér, a bámészkodó csöcselék egyre durvábbá válik, a hóhér megpofozza Charlotte Corday levágott fejét. Jól látszik ebből, milyen abszurd az az elképzelés, hogy egy tömeggyilkosságnak klinikai arculatot lehetne adni. A legitimációs retorika mindazonáltal marad az, ami, s amikor a forradalom közvádloja, Fouquier-Tinville maga is a kivégzésére vár, azt írja feleségének a börtönből (a levelet elfogták), hogy mindvégig tisztességes volt:

Semmit sem róhatok fel magamnak [...]. A hazámért halok meg, és tiszta lelkiismerettel.²⁴⁹

Az a meggyőződés, hogy eljárásuk alapvetően különbözik az ancien régime kegyetlenségűnnepétől, lehetővé tette, hogy a lokatív erőszak egyik instrumentálisan legitimált alkalmazási módja át-

²⁴⁸ Robespierre: „A forradalmi kormányzat elveiről”, 416. o.

²⁴⁹ Olivier Blanc: *Der letzte Brief. Die Schreckensherrschaft der Französischen Revolution in Augenzeugenberichten*, Bécsmstadt, 1988, 287. o.

alakuljon az autotelikus erőszak orgiájává, olyan ünnepéllé, amelyen emberek embertársaik testének elpusztításában gyönyörködnek.

Nem sokkal azután, hogy Kubában összeomlott a Batista-rezsim, és Fidel Castro gerillái diadalmasan bevonultak Havannába, Ernesto „Che” Guevara, akit Castro már korábban *comandanténak* nevezett ki, papírra vetett egy eseményt a Batista csapatai elleni harc napjaiból, amit nehéz másként értelmezni, mint hogy leckét akart adni a kubai népnek a forradalmi morálból. Gerillacsapatának volt egy élő kabalaállata, egy kölyökkutya. Egyszer, amikor támadásra készültek, a kutyát a táborban akarták hagyni, de az csak ment utánuk, nem lehetett visszazavarni, és ami még rosszabb, hirtelen nyüszíteni kezdett. Guevara erre megparancsolta, hogy öljék meg.

Félix kifejezéstelen tekintettel nézett rám, majd lassan elővett egy darab zsineget, az állat nyaka köré tekerte, és megfojtotta. A kiskutya vonaglott néhányat, aztán nem mozdult többé. Ott hevert kiterítve a földön, feje az ágakon.²⁵⁰

Nem az az érdekes, hogy háborús időkben minek a megtételére érzi magát rákényszerítve valaki, hanem az, hogy történeteit elmondva mit akar tudatni a néppel egy sikeres harcos, akit a forradalom vezére épp kinevezett a forradalmi fegyveres erők kiképzésének irányítójává, s egyben megbízta őt azzal, hogy tisztítsa meg a hadsereget, torolja meg a bukott rezsim bűncselekményeit, és számoljon le az összes árulóval.²⁵¹

A Batista-diktatúra döntéshozói ekkorra már részint elmenekültek, részint követségeken rejtőztek el. Akik fölött Guevara mint az egyes perek vádlóit és bírait kijelölő és a vádlottak sorsáról a végső döntést meghozó „fővádló” törvényt ült (ő maga az eljárásokban nem vett részt, csak az aktákat tanulmányozta), azok jelentéktelen

²⁵⁰ Idézi Jon Lee Anderson: *Che. Die Biographie*, München, 1999, 239. o.

²⁵¹ Ld. i. m. 322. és 329. o.

fogdmégek vagy egyszerű hadifoglyok voltak, kiegészülve néhány klasszikus hóhérlégénnyel. A tevékenységről szóló beszámolókból nem rajzolódik ki egységes kép. Egyrészt úgy tűnik, önmérsékletet gyakorolt, halálbüntetést csak a súlyos esetekben szabott ki, és elrendelte, hogy a megkínzottak nem lehetnek kínzóik bírái. Másrészt voltak önkényes kivégzések is, habár nem világos, hogy ezek közül melyek írhatók az ő számlájára. Azért például Fidel Castro öccsét, Raúlt tartják felelősnek, hogy hetven hadifoglyot gépfegyverrel belelőttek egy kotrógéppel kiásott tömegsírba.²⁵²

A forradalom itt is háborúként jelenik meg. A vidéken folytatott tisztogatás a Sierra Maestra hegységben megvívott harc folytatása. A cél végleg megsemmisíteni az elenséget, és Guevara hasonlóan beszél, mint Robespierre a Konventben.

Amit a kivégzőosztagok tesznek, az nemcsak szükségszerű Kuba népe számára, hanem a nép által kirótt kötelesség is.²⁵³

Értsetek meg jól, ez a megsemmisítés nem bosszúból történik, még csak nem is igazságérzetből, hanem azért, mert biztosítani kell, hogy mindezek a nép javát szolgáló vívmányok [államosítás, iparosítás] a legrövidebb időn belül megvalósulhassanak. [...] Az egész kubai népnek gerillahadsereggé kell válnia.²⁵⁴

És:

Ölnöd kell, mielőtt ők ölnek meg téged.²⁵⁵

Ez a felfogás elválaszthatatlan Guevara politikai gondolkodásától. A gerillaharcot tekinti a politika modelljének, és amikor politikailag megbukik, máshol folytatja a háborút: Afrikában, majd Bolíviában. Aki egy kifelé szabálytalanul harcoló hadsereg mintájára és a befelé irányuló, szó szerint gyilkos fegyelem jegyében tervez el egy társadalmat, az fogalmilag elpusztít minden polgáriságot. Akár-

²⁵² Ld. i. m. 332. o.

²⁵³ Idézve in: i. m. 321. o.

²⁵⁴ Idézve in: i. m. 335. sk. o.

²⁵⁵ Idézve in: i. m. 404. o.

csak Robespierre, Guevara is a zsarnokság, a diktatúra mellett tesz hitet, és Erich Ludendorff tábornokhoz hasonlóan a parancsgazdaságot szereti:

Kinek van joga megmondani, hogy egy évben csak tíz jogász, de száz vegyészmérnök végezzen? [Egyesek szerint] ez diktatúra, és igazuk van: ez diktatúra.²⁵⁶

És ott van az állandóan ismételt figyelmeztetés, hogy az árulók veszélyeztetik a kivívott eredményeket. Mindig árulók már azok is, akik nem eléggé lelkesek. Amikor a rongyos és vigasztalan Guevara – „Jézus Krisztus puskával”, ahogy Wolf Biermann nevezte őt – a bolíviai őserdőben bolyongva találkozik néhány rezignált paraszttal, akik nyomorúságosan tengetik életüket, és egy forradalomtól legfeljebb a gyors halált remélhetik, rögtön a terrorhoz folyamodik:

A parasztok körében még nem alakult ki bázis, habár egy részüket minden jel szerint sikerült semlegesítenünk a célzott terrorral; a támogatás később fog jönni. Eddig egyetlenegy [bolíviai paraszt] sem csatlakozott hozzánk.²⁵⁷

Ebben nem volt semmi új. A bolíviai katasztrófa idején keletkezett naplóbejegyzésekből azonban kiderül, amit a kubai forradalmi újságok cikkei elhallgattak: hogy nemcsak a rezsím katonái gyötrik és terrorizálják a lakosságot, hanem a gerillák is, méghozzá kezdettől fogva, mert mindig csak kevesen készek kockára tenni az életüket egy teljesen bizonytalan jövőért, és mert a többség tudja vagy tudni véli, hogyan jöjjön ki az ördöggel is. Nem hiszi el, hogy a messiás állna az ajtóban a lerongyolódott fegyveresek alakjában, és csak akkor hajlandó együttműködni, amikor megmutatják neki, hogy a megváltó ugyanakkora ördög lehet, mint az, akit már ismer. Kubában jól mentek a dolgok – a forradalmárok számára –, Bolíviában a nevetséges harcosokat elárulták a CIA által támogatott hadseregnek.

²⁵⁶ Idézve in: i. m. 380. o.

²⁵⁷ Idézve in: i. m. 638. o.

Hogy Guevarában eleve megvolt-e az erőszak és a halál szeretete, és az hajtotta őt a háborúba, vagy csak a háborúban fejlődött ki benne, azt lehetetlen eldönteni. Valószínűleg úgy volt, mint a legtöbb embernél: keresnek egy területet, ahol kibontakoztathatják tehetségüket – csak épp sokan hiába keresnek. Guevara megtalálta a maga területét; s amit ott tett, az sajátos megvilágításba helyezi korábbi elhatározását, hogy orvosnak tanul. Egy „áruló” kivégzéséről a győzelem után pátosszal; naplójában viszont még hidegen és orvosi kíváncsisággal ír. Ezenkívül ki is fosztja a hullát. És egyre csak „Viva la muerte!”, egész az emberiség újjászületését hozó nemzetközi háborúról szőtt fantáziáig.

A relegitimáció retorikái (2) Az eszkatologikus tisztogatás retorikája

Szeptemberben a forradalom fiókját az arisztokraták felkoncolt testével etetem, hogy erőre kapjon. Hangom az arisztokraták és gazdagok aranyából fegyvereket kovácsolt a népnek. Az én hangom volt az az orkán, mely a zsarnokság minden tányérnyalóját és poroszlját elsodorta, és szuronyok közé temette.

Büchner: *Danton halála*

Ha hazán olyan környezetet értünk, amelynek érzelmi esszenciája az odatartozás érzése, akkor két modern hazánk van: a nemzet és a forradalom. Mindkettő gondosko-

dik érzelmi emfázisokról, mindkettő gondoskodik arról, hogy a közös cselekvés fokozza az egyén értékét, mindkettő képes a hadsereggé való átalakulás révén intenzifikálódni; és mindkettő örökre elmarad a céljától. A nemzet, mint azt Ulrich Bielefeld leírta; mindig a „még nem” állapotában van, mindig küzd saját tökéletlenségével, akár úgy, hogy területileg még nem teljesedett ki, akár úgy, hogy még hiányzik belőle az igazi (etnikai, vallási, politikai) homogenitás – soha sincs a célnál, soha sincs önmagánál. A forradalom ugyanígy. Valójában sohasem győzött; megannyiszor kikiálthatták ugyan a győzelmét, de ezt a proklamációt mindig vissza is vonták.

A forradalom összeolvadhat a nemzettel. A francia forradalomban a harmadik rend nemzetnek nyilvánítja magát, és ezzel a forradalom ügye nemzeti érdeké válik. Sztálin a szocialista hazát hirdeti, és a Szovjetunió egyzersmind a szocializmus szülőföldje is, melyet minden forradalmárnak kötelessége megvédeni. A forradalom szerveződhet nemzetellenesen is, Internacionáléként. Ekkor a hazáért harcolni (vagy a hadikölcsönöket megszavazni) annyit tesz, mint elárulni a forradalmat. De a forradalom igénye mindkét esetben ugyanolyan totális, mint a népi közösséggé átalakult nemzeté. Valaki vagy a forradalom híve, vagy nem; elvtárs vagy ellenség – a két oldalt barikád választja el. Vagy lehet valaki áruló is.

Ahogy Büchner Robespierre-je megfogalmazza a francia forradalom krédóját, azzal mintegy hidat is ver az orosz forradalom felé:

Azt mondom neked, hogy aki nyakamba borul, amikor fegyvert ákarok ragadni, az ellenségem, bármi legyen is a célja; aki megakadályoz abban, hogy védjem magamat, az nem öl, hanem – öl. [...] A társadalmi forradalom még nem fejeződött be; aki fél munkát végez a forradalomban, az tulajdon sírját ássa meg. Az előkelő társaság még nem halt meg, az egészséges népnek pedig a helyébe kell ülnie ennek a minden ízében romlott osztálynak. A bünt meg kell büntetni, s az erénynek a rémuralom által kell uralkodnia.²⁵⁸

²⁵⁸ Büchner: „Danton halála”, id. kiad. 22. sk. o.

1917-ben is vitatkoztak a halálbüntetés eltörléséről. Robespierre-rel ellentétben Lenint nem lehetett megnyerni ennek az eszmének:

Ostobaság, hogyan működjön egy forradalom kivégzőosztagok nélkül? Úgy akartok megszabadulni az ellenségeitektől, hogy lefegyver-zitek magatokat?²⁵⁹

A civilizációs küldetés retorikájában az ellenség a barbár, az eszkatologikus tisztogatás retorikájában az, aki miatt a forradalom – még – nem érte el a célját. A forradalom ügyének árulója. Nem maga az „áruló” szó az érdekes. Fouquier-Tinville és a bolsevista ügyészek és hőherok egyaránt előszeretettel használták a „kártékony féreg” metaforikát. A kártevő fogalmát mégis fenntartom arra, ahogyan az erőszak-legitimáció harmadik retorikájában bélyegzik meg az ellenséget. Az „áruló” elnevezéssel azt kívánom jelezni, hogy az eszkatologikus tisztogatás retorikája számára nincs olyan ellenség, aki elégségesen definiálva volna ahhoz, hogy bárki biztosra vehesse, *nem* fogják azonosítani vele. A forradalmaknak *prima vista* persze vannak világos ellenségek: az arisztokráta, a burzsoá, a kulák. De kik is ők? A kulák tudvalevőleg egy definíciós fantom volt. Voltak idők, amikor az, hogy valakit kuláknak minősítettek, egyet jelentett a halálos ítélettel, de falun ki lehetett biztos abban, hogy *nem* kulák? Jómódú parasztnak lenni kockázatos volt, de az 1920-as évek végén ki volt még jómódú paraszt? Az éhezőt, aki elérgette utolsó kecskéjét az akár parancsra, akár saját szakállukra fosztogató katonák elől, agyonlőhették mint kulákot. Másrészt egy burzsoá vagy egy arisztokráta áttárlhatott a forradalom oldalára, mint tette azt Orléans hercege Egalité Fülöp néven. Ráadásul a forradalomnak, ha egyszer győzött – olyan értelemben, hogy megszerezte a politikai hatalmat –, alapvetően nincs többé ellensége, feltéve, hogy már túl van a polgárháború fázisán. A győzelem után azokat a belpolitikai intézkedéseket

²⁵⁹ Idézi Orlando Figes: *Die Tragödie eines Volkes. Die Epoche der russischen Revolution 1891 bis 1924*, Berlin, 1998, 666. o.

kell meghoznia, amelyek kedvéért megvívták; legalábbis elméletileg. Az ellenség immár nem az, akit le kellett győzni a hatalom megszerzéséhez, vagyis nem az osztályellenség fegyveres hatalma, hanem az, aki megakadályozza, hogy a forradalom valóságosan is sikerüljön. Ez lehet a hagyományos osztályellenség, aki most magát álcázva szabotorként tevékenykedik, de lehet a tegnapi elvtárs is, aki hagyta magát korrumpálni, aki gyáva, csüggedt – bármi.

Az eszkatologikus tisztogatás retorikája mindig kijelöli az ellenségeket, akik megakadályozzák a forradalom ügyének sikerét. Ebben a retorikában az ellenség az, aki elárulta a forradalom ügyét, mely a hatalom megragadásával az egész emberiség (vagy legalábbis az egész nemzet) ügyévé vált.

A régi ellenségek, a megmaradt és megátalkodott arisztokraták és burzsoák mellett a forradalmárok soraiból rendre kiválnak új ellenségek: Danton, Hébert, Trockij, Buharin, Tuhacsevszkij. A kambodzsai forradalom során először azokkal végeztek, akik a régi rezsim képviselőinek és haszonélvezőinek számítottak: értelmiségiekkel, tanárokkal, szabad hivatások gyakorlóival, egyetemistákkal, burzsoákkal, valamint buddhista főpapokkal és etnikai és vallási kisebbségekhez tartozókkal.²⁶⁰ Aztán létrehozták a kínzó- és haláltáborokat a „belső ellenségek” számára. A Tuol Szeng-i táborban körülbelül húszezer férfit, nőt és gyereket gyilkoltak meg, mégpedig naptári rendben – „egyik napon nőket, másnap gyerekeket, harmadnap munkásokat”²⁶¹ –, és az ottani nyilvántartásokból kiderül, hogy az áldozatok 1976-ban legnagyobb részben a régi rezsim emberei voltak, 1977-ben külföldről visszatért egyetemisták és diplomáták, akiket hamis ígérekkel csábítottak haza, csak hogy megölhessék őket, 1978-

²⁶⁰ Ld. Yves Ternon: *Der verbrecherische Staat*, Hamburg, 1996, 166. sk. o.

²⁶¹ I. m. 168. o.

ban pedig az új rezsim káderei. Ez nem az egyébként valóban különösen bizarr kambodzsai forradalom specifikuma: nem volt olyan politikailag sikeres forradalom, amely ne csapott volna le saját híveire is. A forradalmi projektek logikájában benne rejlik, hogy extrém módon személyközpontúak, még ha látszólag más ideológiát valának is. Meglehet, Leninnek tényleg nem volt ínyére az a kultusz, amely már életében (legkésőbb az ellene végrehajtott sikertelen merényletkísérlettől kezdődően) körülvette őt. De hagyta. A forradalmi terror, a szabotörök és árulók állandó keresése megfelelt Lenin személyiségének, ennél azonban sokkal fontosabb az a körülmény, hogy forradalmi csoportok létrehozásához már a hatalom megragadása előtt szükséges nemcsak a megbízható és a nem megbízható elvtársak folyamatos megkülönböztetése – ez tisztán pragmatikus szempontból érhető –, hanem a különbségek hisztérikus kultúrájának ápolása is. A politikai szembenállás nem ismert mást, csak győzelmet és vereséget, vagy szakadást. Ha bekövetkezik a szakadás, az elvtársból a forradalmi ügy árulója lesz. Ez nemcsak személyes, de szélsőséges morális jelleget is ad a politikai szembenállásnak. A politikai disszenszus olyan üggyé válik, amely már nem lehet felfogás kérdése. Aki politikailag elhajlik, az nem azért teszi ezt, mert másként gondolkodik, hanem mert morálisan csekélyebb értékű. Az eszkatologikus tisztogatás gondolatrendszerében minden világos: az elhajlásnak csakis alantas indítékai lehetnek. Ennyiben az eszkatologikus tisztogatásnak nem a másként gondolkodó, hanem a morálisan korrump ember az ellensége. Így beszélt Robespierre Dantonról, így Marx Bakunyinról, Lenin Plehanovról, Trockij a baloldali ellenzékről, Sztálin Trockijról, Mao Ce-tung Teng Hsziao-pingről, az egyik egyetemista szekta tagja a másikéről és így tovább. Ennek a retorikának a hatalma elpusztít mindenkit, aki használja. Ez azzal függhet össze, hogy a forradalmi terror egyértelmű hajlandóságot mutat az autotelikus erőszakra. A forradalmi terrort instrumentálisan lokatív erőszakként igazolják. Eltakarítják az útból az árulókat.

A forradalmi célra vonatkoztatva a jelen a megengedett és a kívánatos erőszak egyetlen zónája, ezért bárki, aki nem teljesíti az erőszakosság rá háruló kötelezettségét, maga is a forradalom árulójává válik.

Jellemzők Lenin ismert dühkitörései. Amikor Kamenyev felveti az állami végrehajtó hatalom jogiasításának erősítését, Lenin félbeszakítja őt:

A „banditákat” helyben agyon kell lőni. Fokozni kell „az elnyomó intézkedések tempóját és erejét”. [...] A polgári törvénykönyvnek „a terror lényegét és igazolását kell tartalmaznia”.²⁶²

A törvény tehát arra való, hogy rögzítse az állami cselekvés önkényességét, vagyis arra, hogy megszüntesse önmagát. Az erőszak így megkerülhetetlen imperatívusszá válik, mert aki nem üt, az nem védi olyan elkötelezetten a forradalmat, mint amennyire egyedül azon oknál fogva *kellene* védenie, hogy *képes* rá. A forradalmi terror klímájának kialakulásával az erőszak elveszít mindennemű instrumentális logikát. Jól látszik ez abban, ahogyan nemcsak Sztálin, hanem már Lenin is beszél a terrorról: elkötelezetten, eszkatologikus hangsúllyal, aztán örömmel:

Eltársak! *Kíméletlenül* le kell verni a lázadást öt kulákkörzetben. Ezt kívánják a *teljes* forradalom érdekei; mert most *mindenhol* folyik „a végső, mindent eldöntő ütközet” a kulákokkal. Példát kell statuálni.

1. Felakasztani *legalább száz* ismert kulákot, gazdagot, vérszívót (a kivégzésnek feltétlenül *a lakosság szeme láttára* kell történnie).

2. Nyilvánosságra hozni a neveket.

3. Lefoglalni az összes gabonát.

4. Tűszokat kiválasztani a tegnapi távirat szerint.

Az akciót úgy hajtás végre, hogy az emberek több száz kilométeres körzetben reszketve lássák, tudják, kiáltsák: *vadásznak* a vérszívó kulákokra, és levadászák őket.

Táviratozzanak a kézhezvételtől és a *végrehajtásról!*

Az önök Leninje

Vigyenek magukkal pár igazán kemény fickót.²⁶³

²⁶² Idézi Service: *Lenin*, id. kiad. 571. o., ld. még 517. sk. o.

²⁶³ Idézte in: i. m. 473. sk. o.

Atkozottul fontos. Judeniccse! végezni (valóban végezni: *alaposan* ellátni a baját). Ha elindítja az offenzívát, nem lehetne húszezer pétérvári munkást plusz tízezer polgárt mozgósítani, mögöttük tüzérseget felállítani, pár száz ember lelőni, és valódi tömeges rohamot indítani Judenics ellen?²⁶⁴

Pompás terv! Hajtsák végre Dzerzsinszkijel *közösen*. „Zöldeknek” álcázva (később őket fogjuk felelőssé tenni) előnyomulunk 10-20 versztát, és felakasztunk kulákokat, pópákat és földbirtokosokat. Százezer rubel mindegyikért, akit felakasztanak!²⁶⁵

Ez már előrevetíti, ami majd a Sztálin-rezsimben történik: kivégzési kvótákat állapítanak meg, tehát már azt a látzatot sem akarják fenntartani, hogy tényleges bűnösök – árulók, szabotőrök, a rendszer ellenségei – után kutatnak, hanem Moszkvából mondják meg, hogy az egyes városoknak és körzeteknek hány árulót kell jelenteniük és kivégezniük. A dolog csak látszólag abszurd.

Ha eléggé befészkel magát a fejekbe az a gondolat, hogy a forradalom ügye egyedül azon áll vagy bukik, hogy megöljék az árulókat, akik korruptséguknál és gonoszságuknál fogva szabotálják annak végső győzelmét, továbbá hogy aki hábozik ölni a forradalom ügyéért, az maga is szabotálja azt, nos, akkor a gyilkolás programja politikai életformává válik.

Hogy valaki mennyire támogatja a forradalom ügyét, azt sem magának, sem másoknak nem bizonyíthatja jobban, mint hogy buzgón kiveszi a részét a feljelentésből, az üldözésből és a gyilkolásból. Így tudja bizonyítani, hogy nem valamilyen régi, forradalom előtti morált követ. Bertolt Brecht *A vágóhidak Szent Johannája* című darabjában látszólag ártalmatlanok az alábbi sorok:

²⁶⁴ Idézte in: i. m. 511. o.

²⁶⁵ Idézte in: i. m. 533. o.

Vigyázzatok, hogy elhagyván világunk,
Ne legyetek csak jók, de egy jó világot is
Hagyjatok el!²⁶⁶

Valódi értelmük a *Die Maßnahme*-ban (Az intézkedés) mutatkozik meg, ebben a *par excellence* tandrámában, mely semmi egyébről nem szól, mint az eszkatologikus tisztogatás logikájáról és retorikájáról:

VALTOZTASD MEG A VILÁGOT: SZÜKSÉGE VAN RÁ

Kivel ne ülne össze a jog híve,
Hogy segítsen a jognak?
Miféle orvosság volna rossz ízű
A haldoklónak?

Milyen aljasságot nem követnél el,
Hogy kiirtsd az aljasságot?
[...]

Süllyedj mocsokba,
Őteld át a mézárásokat, de

Valtoztasd meg a világot: szüksége van rá.²⁶⁷

Így aztán azt az elvtársat, aki nem hajlandó feladni a morálját, ágyonlövik, és a meszesgödörbe dobják. Az olyan morális mércékhez való ragaszkodást, amelyek nem illeszkednek a forradalom látszólag utilitarista kalkulusához, Brecht-nél „árulás”-nak nevezik.

A „polgári morál” – vagyis az erőszaknak a modernségre jellemző problematizálása – az eszkatologikus tisztogatás retorikájában az ideológiai gyűlölet tárgya.

Valamennyi erőszakos forradalom krédójának része, hogy az erőszak problematizálásának „valójában” csak egy értelme van, melyet le kell leplezni: az, hogy visszatartsa az elnyomottakat az erőszaktól. Ennyiben minden

²⁶⁶ Bertolt Brecht: *A vágóhidak Szent Johannája*, Európa, Budapest, 1961, 132. o. (ford. Szemlér Ferenc).

²⁶⁷ Bertolt Brecht: „Die Maßnahme”, in: uő: *Gesammelte Werke in 20 Bänden*, 2. k. *Stücke* 2, Frankfurt am Main, 1967, 631-663. o., itt: 651. sk. o.

forradalmár, aki az erőszak mérséklését javasolja, éppen ezért már áruló. Olvassuk el még egyszer, amit Büchner Robespierre-re je mond, és jusson eszünkbe Lenin híres kijelentése Beethoven zenéjéről: azért lehetnek végzetes hatásai, mert arra csábít, hogy simogassuk embertársaink fejét, ne pedig üssük.

Az eszkatologikus tisztogatás retorikája nem egyszerűen megengedett vagy kíváncsú eszköz, hanem nyilvánítja az erőszakot, hanem önmagában véve erőnné alakítja át.

Ez a retorika egy ponton mégis kapcsolódik az erőszak modern problematizálásához. Az erőszak csak addig erény, amíg a forradalom nem győzött végérvényesen. A forradalom utópisztikus társadalma nemcsak az egyenlőséget valósítja meg, hanem erőszakmentes is. A forradalmi fantáziákhoz csakugyan hozzátartozik, hogy a bűnözés a forradalom előtti társadalom terhe, és a forradalom győzelmével eltűnik. Ráadásul ha az összes ellenséggel és árulóval végeztek, ha egyszer semmi sem áll többé a forradalmi célok megvalósításának útjában, akkor a politikai erőszak is feleslegessé válik. Ez a célperspektíva az (bármily kevés köze van is a forradalmi realitásokhoz), ami az eszkatologikus tisztogatás retorikáját összekapcsolja a modernséggel. Ez különbözteti a népiértás retorikájától, mely mindenestül szakít a modernséggel.

A relegitimáció retorikái (3) *A népiértás retorikája*

Nem minden népiértás kapcsolódott ehhez a legitimációs retorikához: A gyarmati tömeggyilkosságokra hagyományosan a civilizációs küldetés retorikája volt a jellemző. Létezik azonban a relegitimáció harmadik fajtája is, melyet a féktelen erőszak miatt „a népiértás retorikájá”-nak

nevezek, mert az ellenséget a genocídium logikája szerint jelöli ki. A kártevő az ellensége. Ilyen ellenség nem lesz valaki – mint az eszkatologikus tisztogatás retorikájában –, hanem *eleve* az, származásánál fogva. A tisztogatás retorikája még érvényesíti egy olyan erőszakmentes jövő célperspektíváját, amelyben megvalósul az emberiség testvéri egysége, habár cselekvésének logikájával folyamatosan elárulja ezt a célt. A népirtás retorikája viszont nem ismer más célt, csak a megsemmisítést, a végső megoldást. Számára az erőszak nem a jelenlegi kivételes állapot, melyet meg kell haladni, hanem a történelmi norma. A nemzet mint népi közösség nem pusztán az erőszakban formálódik, hanem létezni is csak a más néphez tartozók elleni megsemmisítő harcban létezik.

Hogy Németország Szovjetunió elleni háborúja nem a hagyományos értelemben vett háború lesz, azzal a tervezésben részt vevők kezdettől fogva tisztában voltak. Mégsem alkottak ideológiailag homogén csoportot. Meggyőződéses nemzetiszocialisták és a politikától inkább tártózkodó katonák egyaránt voltak közöttük. Sőt akadtak olyanok is, akik eleinte katonai okokból kételkedtek abban, hogy a háborút meg lehet nyerni. Egyvalamiben viszont ténylegesen egyetértettek: az alkalmazandó módszereknek már nem sok közük lesz a háborúnak ahhoz a képéhez, amelyet a modernség normaként megalkotott magának, és igyekezett jogilag megszilárdítani. A háborút előkészítő parancsok erre vonatkozó legitimációs retorikaként olvashatók. 1941 márciusában Hitler a német tábornoki kar előtt a Szovjetunió elleni háborút propagálva arról beszél, hogy azt meg kell különböztetni „a Nyugaton folyó harctól”. Elsősorban politikai érveket vet be: „két világnézet csap össze”, a bolsevizmus ellen kell küzdeni, és a célok közé tartozik „a bolsevik komiszárook és a kommunista értelmiség megsemmisítése”. A háborút tehát a forradalom ellen vívják, az 1918-as lázadás leverésének folytatásaképpen. A beszéd középpontjában a normák lebontása áll:

El kell szakadnunk a katonai bajtársiasság álláspontjától. A kommunista eddig sem volt bajtárs, és ezután sem lesz az. Megsemmisítő harcról van szó.²⁶⁸

A Wehrmacht főparancsnokságának háborús naplójába már korábban feljegyezték, hogy „a terület nagysága miatt” nem elég „az ellenséges véderőt legyőzni” – amiből az következik, hogy a megszállt területeket csak kiterjedt tömeggyilkosságokkal lehet ellenőrzés alá vonni; ezt a konklúziót itt még csak egy szövegbeli kihagyás jelzi. A „kommunista értelmiség” a naplóban már „zsidó-bolsevik értelmiség”. Erich Hoepner tábornok a Barbarossa hadművelet felvonulási és harcászati parancsaihoz csatolt mellékletben a civilizációs küldetés retorikáját használja, amikor azt írja, hogy „meg kell védeni az európai kultúrát a moszkovita-ázsiai áradattól”, ugyanakkor ő sem feledkezik meg a „zsidó bolsevizmus”-ról és arról, hogy a háború „a germánok szlávok ellen vívott harcát” folytatja. A „hallatlan keménység” szükségességéről beszél, és leszögezi, hogy

minden harci cselekmény eltervezését és végrehajtását az ellenség könyörtelen, teljes megsemmisítésére irányuló vasakaratra kell vezérelnie.²⁶⁹

Ez egy posztmodern háború koncepciója. Nem két nemzet hadseregei harcolnak egymás ellen – ami a katonák számára bizonyos jogi garanciákat jelentene –, hanem népek, melyek született ellenségei egymásnak, mert mindig is azok voltak. Az ellenség politikai rendszere csak lényegének kifejezése, magát az ellenséget etnikai és részben faji alapon definiálják. A háború így megtervezett népirtássá válik, még ha ez talán nem volt is rögtön minden következményével egyetemben világos mindazok számára, akik ezeket a mondatokat olvasták. Ahogy már említettük,²⁷⁰ tisztek egy csoportja az ellenállás mellett dön-

²⁶⁸ Hitler beszéde a német tábornoki kar előtt, in: Hamburger Institut für Sozialforschung (szerk.): *Verbrechen der Wehrmacht*, 42. o.

²⁶⁹ Uo.

²⁷⁰ Ld. fent 232. o.

tött, amikor a háború elkerülhetetlenül az lett, aminek az ilyen szövegek nyomán lennie *kell*ett.

A háború szisztematikus népiirtássá váló részének központi eleme az volt, hogy mind a politikai rendszert, mind a tartós ellenállást a zsidósággal azonosították. („A zsidó a partizán.”) A Wehrmacht egyik plakátja, melyen egy karikatúraszerű zsidó arcvonásokkal megrajzolt komisszár látható, „A zsidók és cinkosai – a kommunis-
ták” felirattal szólítja pogromra a rendszer ellenfeleit,²⁷¹ a 17. hadsereg-főparancsnokság pedig ösztönzi a célzott antiszemita zavargások kirobbantását.²⁷² „Fehér-Ruténia” parancsnoka 1941 októberében ezt írja:

A zsidók mint a bolsevizmus és a kommunista eszme szellemi vezetői és hordozói a mi halálos ellenségeink. Meg kell semmisíteni őket. Valahányszor a szabotázsakciókról, a lakosság lázításáról, ellenállásról stb. szóló jelentések cselekvésre kényszerítettek, mindig azt állapítottuk meg, hogy zsidók voltak az értelmi szerzők és legnagyobb részt az elkövetők is. Aligha van még német katona, aki kételkedne abban, hogy a bolsevisták sikeres európai inváziója esetén a zsidók maradéktalanul megsemmisítettek volna mindent, ami német. Annál érthetlenebb ezért, hogy egy osztagnál, amely egy őrárat során lelőtt hét zsidót, még azt kérdezik, miért kellett lelőni őket. Ha egy faluban, ahol szabotázsakciót hajtottak végre, megsemmisítjük az összes zsidót, akkor biztosak lehetünk abban, hogy megsemmisítettük az elkövetőt vagy legalábbis az értelmi szerzőt. [...] Itt nincs kompromisszum, itt csak egészen világos és egyértelmű megoldás van, s ez különösen itt, Keleten nem más, mint az ellenségeink teljes megsemmisítése.²⁷³

Ebből lett az, ami lett. Az európai zsidók kiirtása, mely Németországban és Ausztriában jogfosztással, zaklatással, elüldözéssel és alkalmi gyilkosságokkal indult, aztán Lengyelországban deportálásokkal és egyedi tömeggyilkos akciókkal folytatódott,²⁷⁴ a német hadsereg megsemmisítő háborújának keretében vált totális, szisztematikus genocídiummá, s ezt követte a történelmileg példátlan,

²⁷¹ Ld. i. m. 83. o.

²⁷² Ld. i. m. 98. o.

²⁷³ I. m. 138. o.

²⁷⁴ Ld. Wildt: i. m. 419–485. o.

csak a szovjet, angol, amerikai és francia csapatok bevonulásával megszakadt végjáték, a tömeggyilkosság urbanizálása a megsemmisítő táborokban.

A népiirtás retorikája az erőszakot a népi közösség életelvének nyilvánítva szakít a modernséggel.

Érdekes megfigyelni, milyen ritkán jelentkezik ez a retorika teljesen leplezetlenül, mintegy csupaszon. Ahogyan a gyakorlatban a katonákat, sőt még az egyedül a gyilkolás céljára összeállított rendőrzászlóalj tagjait sem kényszerítették a civilek tömeges kivégzésében való részvételre,²⁷⁵ ugyanúgy azok, akik egyébként már mindenütt gyilkoltattak, többnyire nem szívesen álltak ki *ha és de* nélkül az erőszak mellett. A különös hivatalnoknyelv, amelyen a tömeggyilkosságról beszéltek, nem annyira álcául szolgált (hiszen csak az érthette, aki tudta, mit jelentenek a szavak), inkább annak jele volt, hogy valami gátlás még működött bennük: nehezükre esett megvallani, hogy készek nemcsak néhanapján, hanem általában levetni a modern civilizáció béklyóit. Erich von dem Bach-Zelewski SS-tábornok egy tömeges kivégzés végignézése után így szól Himmlerhez:

Milyen követőket nevelünk így magunknak? Vagy idegbetegeket, vagy állatokat!²⁷⁶

Ezt a mások által is osztott aggályt komolyan kell venni. S éppen ennek fényében kell ugyancsak komolyan venni Himmler híres poznańi beszédét: dicséri a gyilkosokat, amiért „derekasan kitartott[ak]”, a gyilkosságokat pedig olyan „dicsőséges fejezet”-nek nevezi, amely sohasem

²⁷⁵ Ld. Browning: *Ganz normale Männer*, id. kiad. 22. o.

²⁷⁶ Idézi Christopher R. Browning: *Die Entfesselung der „Endlösung”*. *Nationalsozialistische Judenpolitik 1939–1942*, München, 2003, 508. o.

(vagy legalábbis egyelőre nem) szerepelhet a történelem-könyvekben.²⁷⁷

Az erőszak mint olyan idealizálása a népirtás retorikájának iránypontja: az autotelikus erőszak szentté avatása.

A népirtás retorikáját magában a népirtásban nem egyszerűen „átültetik a gyakorlatba”. A retorika arra is szolgál, hogy gondolatban és szavakban hozzászoktasson a tethez. Jól példázza ezt a népirtáshoz vezető út egyik szakasza, az úgynevezett Madagaszkár-terv.²⁷⁸ Hogy az európai zsidókat Madagaszkárra kellene deportálni, az nem a nemzetiszocialisták ötlete volt, másoknak is megfordult a fejében. Nemcsak egyes antiszemita szorgalmazták, hanem a francia, a brit és a lengyel kormány is eljátszott a gondolattal.

Lengyelország még egy háromfős expedíciós csapatot is kiküldött, a Lepecky-bizottságot, annak felderítésére, hogy lehetséges volna-e a lengyel zsidókat Madagaszkárra telepíteni.

A bizottság vezetője arra a következtetésre jutott, hogy 5-7 ezer családot telepíthetnének ki,

a két zsidó tag közül viszont még az optimistább is úgy vélte, 500 család lehet a maximum.

Christopher Browning szárazon megjegyzi ehhez:

Ha egy ilyen képtelen ötlet még franciák és lengyelek számára is vonzónak tűnt, akkor a németek figyelmét aligha kerülhette el.²⁷⁹

A képtelenséget illetően konszenzus van, olyannyira, hogy mindmáig vita folyik arról,

²⁷⁷ Ld. Michael Wildt: „Sind die Nazis Barbaren?”, *Mittelweg* 36, 15 (2006), 2, 8-26. o., itt: 23. o.

²⁷⁸ Ld. Magnus Brechtken: „Madagaskar für die Juden”. *Antisemitische Idee und politische Praxis 1885-1945*, München, 1997.

²⁷⁹ Browning: *Die Entfesselung der „Endlösung”*, 131. o.

vajon a Madagaszkár-tervet egyáltalán komolyan gondolták-e, s nem nagyszabású ködösítő manővernek szánták-e inkább, hogy se a német zsidóság, se a nemzetközi közvélemény ne szerezhesen tudomást a valódi gyilkos tervekről.²⁸⁰

Csak hogy a tervvel komolyan foglalkoztak – bármit jelentsen is ilyen összefüggésben a „komolyan”. Természetesen sohasem jutottak el vele a megvalósítás küszöbére. Valamikor a megnyert háború után akarták végrehajtani, ezért a hozzá kapcsolódó logisztikai nehézségekkel nem kellett szembenézniük. De az egész így is több volt pusztán agyreménél. Gondolkodtak a kitelepítendőek számáról, a sziget jövőbeli népsűrűségéről, a gyarmat jogi státuszáról, arról, hogy mennyi időt vesz majd igénybe a deportálás, a várható nemzetközi visszhangról stb.²⁸¹ A Madagaszkár-terven kívül más ötletek is születtek arra vonatkozóan, hogy az európai zsidókat ki kellene telepíteni – mindegy, hova, csak minél messzebbre. 1939-ben egy lengyel falu, Nisko merült fel. Heydrich korábban egy Lengyelországban kialakítandó „zsidó rezervátumról” beszélt. Eichmann körülnézett Lublin környékén, és ekkor talált rá a San folyó melletti Niskóra.

Jelentéktelen kis település volt egy lápos vidéken, praktikus módon közel egy vasútvonalhoz.²⁸²

Néhány ezer zsidót csakugyan oda is telepítettek, de aztán feladták a tervet. A Madagaszkár-terv mintegy a Nisko-terv felnagyított változata volt. Az életfeltételek, ezt mindenki tudta, már Niskóban sem voltak alkalmasak ezekre a letelepedésre, Madagaszkáron még kevésbé. Michael Wildt joggal állapítja meg, hogy a Madagaszkár-terv

²⁸⁰ Wildt: *Generation des Unbedingten*, 505. o.

²⁸¹ Ld. i. m. 409-506. o., Browning: *Die Entfesselung der „Endlösung”*, 130-141. o.; David Cesarani: *Adolf Eichmann. Bürokrat und Massenmörder*, Berlin, 2004, 123-127. o.

²⁸² Cesarani: i. m. 115. o.

már előrevetítette a megsemmisítést, mert a tervezők tökéletesen tisztában voltak azzal, hogy a sziget semmiféle túlélési esélyt nem kínálhat több millió embernek.²⁸³

A projektet körülvevő retorika mindazonáltal még megállt a gyilkos fantáziákban való tobzódás előtt. Himmler 1940 májusában „germánhoz nem méltónak és lehetetlennek” nevezte „egy nép fizikai kiirtásának bolszevista módszerét”.²⁸⁴ Ha azt vesszük, hogy a politikai vezetés még nem döntötte el a népiptást, „képtelen”-nek tűnhetett egy olyan terv, amelynek faktikusan a kitelepítettek tömeges halálához kellett vezetnie. A legkevésbé sem képtelen azonban, ha azon folyamat részeként tekintjük, amelyben kialakul a népiptás retorikája, és pedig első sorban úgy, hogy a szereplők valamikor elkezdik elhinni saját szavaikat és gondolataikat.²⁸⁵

Julius Streicher Nürnbergben azzal védekezett, hogy az antiszemita retorikát nem szó szerint értette, akkor sem, amikor megsemmisítésről beszélt.²⁸⁶ Így beszél az ember antiszemitaként, mondta, már ölelte is beszéltek így antiszemiták, s őket nem lehetett azzal vádolni, hogy gyilkosságra szólítanak fel: Ez a védekezés nem volt teljesen megalapozatlan. Az antiszemita uszító Streicher tényleg nem vett részt közvetlenül a tömeggyilkosságban, sőt az sem tisztázott, mennyit tudott egyáltalán arról, ami történik. Ennyiben hibás az a kérdésfeltevés, hogy a népiptás kitervelt volt-e, vagy a kumulatív radikalizálódás okozta. A népiptás elképzelhetetlen lett volna a nemzeti-socializmus integráns részévé vált antiszemita retorika nélkül, ugyanakkor nem fogható fel egyszerűen e retorika gyakorlatba való átültetéseként. *A megsemmisítés retorikusai egyszer csak olyan helyzetben találják magukat,*

²⁸³ Wildt: *Generation des Unbedingten*, 502. o.

²⁸⁴ Idézte in: i. m. 500. o.

²⁸⁵ Ld. alább a „Terroráció” című fejezetet.

²⁸⁶ Ld. Internationaler Militärgerichtshof Nürnberg (szerk.): *Der Nürnberger Prozeß gegen die Hauptkriegsverbrecher vom 14. November 1945 bis 1. Oktober 1946*, 12. k. Nürnberg, 1947, különösen 362. sk. o. és 376–412. o.; Richard Overly: *Verhöre. Die NS-Elite in den Händen der Alliierten* 1945, München-Berlin, 2001, 177. o.

amelyben elhihetik saját szavaikat. Egy hatalommal nem rendelkező uszítót természetesen nem lehet azzal vádolni, hogy tömeggyilkosságot „tervez”, de ha az uszító hirtelen politikai hatalomhoz jut, és megvalósítja, ami addig pusztán brutális beszéd volt – mikor válik a beszéd tervé, szándékká?

Az antiszemita uszítás egyik toposza szerint a zsidók mások munkájából élnek, és arra kell kényszeríteni őket, hogy maguk gondoskodjanak a megélhetésükről. Az úgynevezett berlini antiszemitizmus-vitában felszólt egy bizonyos Wilhelm Endner:

Nem bánánk, ha a berlini zsidók, a Victoria utcaiak és a König utcaiak egyaránt, felkerekednének, és benépesítenék például a tucheli vagy a lüneburgi dombságot, ha Cohn szántana ott, Abrahamsohn csépelne, Breßlauer, Theschweler, Dänziger tőzeget fejtené, Veilchenfeld ács lenne, Rosenbaum kőműves, Lillienthal utat építené, Löwe, Wolff, Bär és Hirsch cölöpöket verne stb.²⁸⁷

Ebben az van, hogy na, lássuk, hogyan fogadja a munkától irtózó csürhe ezt a javaslatot. Niskóban végre kiderülhet. Eichmann üdvözlőbeszéde egyszerűen folytatja Endner tirádáját:

Ha építetek, lesz tető a fejetek fölött. A kutak az egész környéken fertőzöttek; kolera van, vérhas, tifusz. Ha fűrtök, és találotk vizet, lesz vizetek.²⁸⁸

A Madagaszkár-terv extrém fokozása annak, amit Niskóban már csináltak. Nemcsak „fontos pszichológiai lépés a »végső megoldás« felé vezető úton”,²⁸⁹ hanem képzeletbeli anticipáció is. Hogy a Madagaszkárra való kitelepítés nyomán milliók fognak meghalni, azt mindenki tudta, aki foglalkozott a dologgal, és a legtöbben alighanem emlékeztek arra is, hogy Madagaszkáron 1897-ben egy tervszerűen végrehajtott gyarmati mészárlásban meg-

²⁸⁷ Idézi Walter Boehlich: *Der Berliner Antisemitismusstreit*, Frankfurt am Main, 1988, 114. o.

²⁸⁸ Idézi Cesarani: i. m. 116. o.

²⁸⁹ Browning: *Die Entfesselung der „Endlösung”*, 131. o.

öltek százezer embert, kiirtva teljes településeket.²⁹⁰ Az antiszemita kitelepítési fantáziák eleve gyilkos fantáziák, eleve az az elképzelés a magjuk, hogy a barátságtalan vidékre űzve a nehéz munkához nem szokott emberek majd elpusztulnak, és ezt meg is érdemlik. A Madagaszkár-terven nemcsak Eichmann és a külügyminisztérium Németország-osztályának ügynevezett zsidórészlegét vezető Franz Rademacher gondolkodott, hanem Streicher, Heydrich, Himmler, Göring, Rosenberg és Ribbentrop is; utóbbi beszélt róla a francia külügyminiszterrel, Bonnet-val. Ez jól mutatja, mennyire beleélt magát képzeletben a politikai elit abba, hogy pusztulásra ítélt embereket. A gyilkosok kezdik komolyan venni magukat, egymást és a szavaikat. Meg lehet tenni: ki lehet szállni a modern civilizációból.

Rossz közérzet a modernségben

„Háború, de miért?” – teszi fel a kérdést Freudnak Albert Einstein és a kor több más vezető értelmiséjje. Válaszában Freud visszakérdez:

Vajon miért lázadunk annyira a háború ellen, Ön, én és még rengetegen, miért nem fogadjuk el úgy, mint az élet újabb súlyos veszélyhelyzetét?²⁹¹

Ez a kérdés azért provokatív, mert szembesít a magától értetődőben rejlő nem magától értetődővel. Ugyanúgy irrátál, mint a válasz, mely rámutat a nem magától értetődő-történelmileg esetleges – magától értetődőségre:

²⁹⁰ Ld. Gert von Paczensky: *Weisse Herrschaft. Eine Geschichte des Kolonialismus*, Frankfurt am Main, 1982, 141. skk. o.

²⁹¹ Albert Einstein–Sigmund Freud: *Háború, de miért?*, Glória, Budapest, é. n. 46. o. (ford. Bodnár György és Tóth Gergely; a fordítást módosítottam – A ford.).

Azt hiszem, lázadozásunk fő oka az, hogy nem tudunk másként tenni. Pacifisták vagyunk, mert organikus okokból azok kell hogy legyünk. Ezután már könnyen tudjuk érvekkel igazolni a beállítottságunkat. Ennek megértéséhez alighanem szükség van némi magyarázatra. A következőkre gondolok: az emberiség időtlen idők óta részese a kulturális fejlődés folyamatának. (Tudom, mások szívesebben nevezik ezt civilizációnak.) Ennek a folyamatnak köszönhetjük a legjobbat, amivé lettünk, és egy jó részét annak, amitől szenvedünk. [...] A kultúra pszichológiai jellemzői közül két fő tünik a legfontosabbnak: az intellektus erősödése, miáltal az kezd uralkodni az ösztönélet fölött, és az agresszióra való hajlam interiorizációja ennek minden előnyös és veszélyes következményével. A háború a legélesebben ellentmond azoknak a lelki beállítottságoknak, amelyeket a kulturális folyamat ránk kényszerít, és ezért kell lázadoznunk ellene, egyszerűen nem viseljük már el, és ez nem pusztán intellektuális és érzelmi elutasítás, hanem nálunk, pacifistáknál alkati intolerancia, mintegy szélsőségesen felnagyított idioszinkrázia.²⁹²

Amit Freud itt a kulturális fejlődésnek mint olyannak az eredményeként ír le, az a modernség erőszakkal szembeni averziójának eredménye. Ez az averzió persze sosem hatotta át annyira a modernség kultúráját, hogy lehetetlenné tette volna az erőszak excesszusait – a szöveg 1932-es. Freud ezúttal nem hoz szóba valamit, amivel két évvel korábban alkalmasint meglepetést okozott figyelmesebb olvasóinak. A *Rossz közérzet a kultúrában* egy helyén az ellen az – általa erőltetett – hagyomány ellen érvel, amelyben az erőszakot fenomenológiailag a szexualitáshoz rendelik, vagy legfeljebb úgy tudják magyarázni, mint ami arról leválva önállósult, és mintegy nincs már tisztában magával:

[N]em értem, hogyan hagyhattuk figyelmen kívül, hogy az erotikus agresszió és destrukció mindenütt jelen van, s hogyan

²⁹² I. m. 47. skk. o. (a fordítást módosítottam – A ford.). A következő mondat így hangzik: „És úgy tűnik, ellenkezésünkben a háború esztétikailag lealacsonyító hatásainak nincs sokkal kisebb szerepük, mint kegyetlenségeinek.” Ez nyilvánvalóan *hommage* Karl Krausnak; ld. Jan Philipp Reemtsma: *Wie weiter mit Sigmund Freud?*, Hamburg, 2008.

mulaszthattuk el, hogy őt megillető helyén kezeljük az élet értelmében.²⁹³

Freud érve durván a következő. Az embernek alkatilag hajlama van az agresszióra.²⁹⁴ Ha kulturálisan ez az agresszív hajlam volna az utolsó szó, az ember nem maradhatna életben. Eddig Freud Hobbest és a hobbesi hagyományt követi (nem pedig Rousseau-t, aki tudvalevőleg úgy vélte, az ember nemcsak élhet, de boldog is lehet társaság nélkül és makkot ropogatva). Hobbestól eltérően azonban Freud nem hiszi, hogy elég értelmesen belátni ezt a körülményt, és az emberek máris úrrá lesznek agresszív hajlamukon, az urak pedig a maguk erőszakesszüközeit csak az erőszak kontrollja végett fogják használni. „Érzelmi kötődésekre” van szükség, melyek ellensúlyozzák az agresszív hajlamot. Itt jön be a képbe a kései Freud ösztöndualizmusa: Erősz *versus* Thanatosz, illetve libidó *versus* destrudó. De azzal az elemi fenntartással, hogy a libidó csak ritkán elégséges a destrudó megfékezésére. A destrudót tehát a libidinózus kötődések szolgálatában (melyek fűződhetnek a kedveshez, a családhoz, a barát-hoz, a hazához) befelé kell irányítani,²⁹⁵ ott pedig önuralomként, rossz lelkiismeretként stb., röviden a kultúra interiorizált követelményeként érvényesül. A kultúra viszont, akárcsak a neurotikus túltengő felettes énje, hajlamos túl sokat követelni tőlünk. A „Szeresd felebarátodat, mint magadat!” parancsolat, éppen mert túl sokat követel, kiterjedhet a „felebarátok” tágan definiált csoportjára

²⁹³ Sigmund Freud: „Rossz közérzet a kultúrában”, in: uő: *Esszék*, Gondolat, Budapest, 1982, 327–405. o., itt: 380. o. (ford. Linczenyi Adorján; a fordítást módosítottam – A ford.).

²⁹⁴ *Nota bene*, ez nem agresszióösztön. Az agresszív hajlam a halál-ösztön egyik megnyilvánulási formája. Ezzel itt nem kell foglalkozunk, habár épp a halálösztön-hipotézist sikerült mára természetudományosan, sejtbiológiai szinten egész jól bizonyítani.

²⁹⁵ Az ösztönelmélet szerint amúgy is onnan származik. Az agresszív hajlam az öndestrukció megakadályozása céljából kifelé irányított halálösztön. De ezzel a teorémával, ahogy mondtuk, nem kell itt foglalkoznunk.

(legtágabban a nemzetre), és szükségessé teheti, hogy az ember kifelé fordítsa agresszív hajlamát.

A tanulmány 1930-ban íródott, így különösen figyelemreméltók Freud szarkasztikus (és sajnos prognosztikus) meglátásai:

Az embereknek nyilvánvalóan nem könnyű lemondaniuk erről az agresszív hajlamukról; akkor nem éreznék jól magukat. [...] Mindig lehetséges emberek nagyobb tömegét szeretetben egymáshoz fűzni, ha maradnak mások az agressziójuk kiélésére. [...] A zsidók mindenható szétszóródott népe elismerésre méltó érdemeket szerzett ilyen módon a gazdanépek kultúrája körül; sajnos az összes középkori zsidóöklés sem volt elég ahhoz, hogy keresztény társaik számára ezt a korszakot békésebbre és biztonságosabbra formálja. Miután Pál apostol az általános emberszeretetet tette meg keresztény egyházközössége alapjának, ennek elkerülhetetlen következménye lett a kereszténység legszélsőségebb intoleranciája a kívül maradtakkal szemben [...]. Az sem volt érthetetlen véletlen, hogy a germán világalom álma kiegészítésül meghirdette az antiszemitizmust, mint ahogy abban sincs semmi felfoghatatlan, hogy Oroszországban az új, kommunista kultúra megteremtésének kísérlete pszichológiai támaszra lel a burzsoázia üldözésében. Csak azt kérdjük aggódva, mihez fognak kezdeni a szovjetek, miután kiirtották a burzsoáziájukat.²⁹⁶

A mi kultúraelméleti kísérletünk nem követi ugyan minden további nélkül ezeket a gondolatokat, de ettől még nem hagyhatjuk őket figyelmen kívül. Érdekes analógia mutatkozik ugyanis. Itt nem az agresszióról van szó; ez a terminus a biológiába és a viselkedéskutatásba tartozik – az állatvilágban minden fajnak szüksége van agresszivitásra, hogy életben maradjon.

A kultúrák mint civilizációs formák azt a kérdést vetik fel, hogy az agresszív megnyilvánulások milyen módon tekinthetők erőszaknak, és fogadhatók vagy utasíthatók el megengedett, kíváncsatos vagy tiltott erőszakként.

²⁹⁶ I. m. 376. o. (a fordítást módosítottam – A ford.).

A modernség erőszakkal szembeni averziója nem egy általános, hanem különös, történelmileg esetleges kulturális fejlődés következménye. Ebben az értelmezésben is találkozunk azonban egy olyan problémával, amelyet Freud fogalmazott meg. A modernség kulturális fejlődése nem teheti semmissé azt, hogy az ember *képes* marad az erőszakra (a tiltott erőszakra is), és hogy a modernség által teljességgel delegitimált erőszakforma, ti. az autotelikus erőszak gyakorlása a másik feletti hatalomként, a másik teste elpusztításának képességeként elsőrangú örömforrás, s talán éppen azért az, mert tiltva van, mert kivétel. Autotelikus erőszakot gyakorolni annyit tesz, mint sutba dobni a modernség kulturális következményeit.

Freud azon nézetének, amely szerint a felebaráti szeretet túl sokat követelő parancsa a tőlünk távolabb állókkal szembeni erőszakhoz vezet, az az analogonja, hogy a modernség a maga erőszakosságát az erőszak-averzióra vonatkoztatva legitimálja: kultúránk védelme érdekében az erőszakot erőszakkal kell megakadályozni; erőszakot kell alkalmazni azért, hogy a gyengék legyőzhessék az erőseket, és ezzel teljesülhessen a modernség ígérete; erőszakot kell alkalmazni azért, hogy az erősek újra élvezhessék őket megillető jogait, és ezzel meg lehessen szabadulni a modernség hazugságaitól.

Ahogy Freud számára a szeretet parancsa csak az agresszív hajlam átirányítása, úgy az, aki a modernséget az erőszak és a bizalom viszonya szempontjából vizsgálja, épp a delegitimációs stratégiákban fedezheti fel a legitimációk potenciálját, a XX. század történelmére pillantva pedig az embernek azt a bámulatos képességét, hogy az erőszak elvetésén alapuló bizalmat átfordítsa az erőszakba vetett bizalomra.

BIZALOM AZ ERŐSZAKBAN

*Elő a legnagyobb bunkósbotot,
És verjétek agyon!*

Heinrich von Kleist: *Hermann csatája*

*Erőszak – bizalom – hatalom:
Az ördög és a püspök*

A szenny, mondják, olyan anyag, amely rossz helyen van. A gonoszság akkor olyan erőszak volna, amelyet rossz helyen, rossz időben követ el rossz valaki rossz valaki szemben. Megkülönböztethetőnek kellene lennie. Az Ördög Róbertől szóló népmondában ez egész jól megy is. A szülők, egy fejedelmi pár, nagyon szeretnék gyereket, de hiába. Úgy érzik, Isten rosszul bánik velük, ezért a feleség az ördöghöz fordul. Csakhamar várandós is lesz, a gyermekkel azonban valami nem stimmel: túl sokáig marad az anyja hasában, hosszú és rettentő fájdalmak között jön a világra, túl nagy, már fogai vannak, harap, miközben szopik. Túl gyorsan nő, gonoszságokat művel, ahol csak tud, leszúrja a tanárát, felcseperedvén rablókhoz csatlakozik, és csakhamar a vezérük lesz. Amikor anyja végül iszonyodva elfordul tőle, a saját kényszeres erőszakosságától megzavarodott fiú agyonüti a cimboráit, a zsákmányt szétosztja a megkárosítottak között, elutazik Rómába a pápához – „Ördög Róbert” szerete Európában régóta fogalom –, aki egy remetéhez, a saját

gyóntatójához utasítja őt. A remete azt rója ki rá vezeklésül, hogy a néma bolondot kell játszania, és nem ehét mást, csak amit a kutyáktól szerez magának, mindaddig, amíg Isten jelt nem ad neki. Róbert így is tesz, végül befogadják a császár udvarába, ahol maga a császár és az udvaroncok részvétből a kutyáknak vetnek mindenféle neki szánt ételt. Közben egy gonosz udvaronc sértettségében, amiért nem kapta meg a császár lányát, titokban összeáll a szaracénokkal, és Róma ellen vezeti őket. A császár vesztesre áll a háborúban, amikor Róbertnek megjelenik egy fehér ló és egy ezüst színű fegyverzet, s Isten megparancsolja neki, hogy kaszabolja a pogányokat. Engedelmeskedik, és csak úgy röpködnek a levágott végtagok. A többit már kitalálhatjuk: a császár lánya látta Róbertet, kiderül, ki volt a titokzatos lovag, Róbert az isteni fegyverzetben elkövetett erőszakkal kompenzálta korábbi gáztetteit, megkapja a császár lányát és hozzá a fele birodalmat.

Hasonló történetet próbál elmesélni *A piszkos tizenkettő* című film.¹ Második világháború, az amerikai hadsereg egyik angliai bázisa. Halálra ítélt bűnözőket választás elé állítanak: vagy kivégzik őket, vagy részt vesznek egy öngyilkosnak ígérkező franciaországi akcióban, és ha mégis túléljük, elhalasztják a büntetésük végrehajtását, sőt akár kegyelmet is kaphatnak. A film folyamán egészen megszeretjük ezt a rablókából és gyilkosokból álló bandát, annál is inkább, mivel ők is keresztülmennek egyfajta vezeklésen, ti. a kiképzésen, melynek végére nem éppen konvencionális, de ütőképes csapat kovácsolódik ezekből a nyers fickókból. Csak a pszichotikus feleséggylkos marad ellenszenves, főleg mert a végén kiugrik, és ezzel veszélybe sodorja az egész vállalkozást, úgyhogy tényleg csak páran maradnak meg. Ha a keretfeltételek stimmelnek, és a történelem vagy a fantázia

1. *The Dirty Dozen*, angol-amerikai film, 1967, rendező: Robert Aldrich, főszereplők: Lee Marvin, Ernest Borgnine, Charles Bronson, Donald Sutherland és mások.

kínálta ellenségek valóban egyértelműen gonosztevők, akkor a jó helyen és jó időben elkövetett erőszakkal mind a mai napig barátokat lehet szerezni.

Bennünket valami más nyugtalanít. Van olyan erőszak, amely rejtélyesnek tűnik számunkra, holott a *Bevezetésben* mondtak szerint valójában nem rejtélyes, csak mi tesszük azzá. Olyan erőszak, amely nem illeszkedik a temporalizáció és a spacializáció sémájába; amely totálisan megkérdőjelezi azt, amit a mi modernségünknek nevezünk, és mégis együtt létezik vele. A köegzisztencia olyan jól működik, hogy ha valamikor helyreállna a normalitás, talán nem is tudnánk megenni e nélkül a nyugtalanság nélkül. Ludwig Tieck *Der Hexen-Sabbath* (*A boszorkányszombat*) című elbeszélése késő középkori környezetben ábrázolja az erőszak felzaklató hatását. Történelmi eseményeket dolgoz fel: egy hirtelen jött boszorkányüldözés-hullámot a franciaországi Arras városában. Tiecknél Arras lakói számára az erőszak voltaképpen már a múlté, pontosabban azt szeretnék, ha a múlté lenne. Még jól emlékeznek az inkvizícióra – mint ahogy az elbeszélés megjelenésekor az emberek még emlékeztek a német boszorkányüldözésekre. Felvilágosult idők járnak tehát. Egy arrasi pap viccelődik a címzetes püspökön – aki a Rómába hívott megyés püspököt helyettesíti –, majd lényegbevágó eszmefuttatásba bocsátkozik:

– A papság régi uralmának vége, s ha az egyház nem alkalmazkodik a világhoz, és nem helyezi működését teljesen más alapelvekre, akkor minden országban szét kell hogy essen a hatalma. Boccaccio és más világos fők könyvei és elbeszélései mindenhova eljutnak, már a paraszt is csak nevet sok mindenén, ami előtt alig harminc éve még riadt tisztelettel térdre borult. [...]

– És ön úgy véli – kérdezte Catharine –, hogy az a rémületes sötétség, az a vad babona, az a sok üldözés és mártíromság, amiről a régi krónikákat felütve elborzadva olvasunk – hogy mindez sohasem térhet vissza?

– Bizonyosan nem – felelte az esperes. – Amit az efféle tévedés és téboly okozhatott, annak vége, az elmének ez a betegsége elmúlt [...], s ezért mindaz, amit ez a kedves, jó püspök, ez a szálnalmas Athanas tesz és akar, csak komikus. Jellemének legnevetesebb vonása az,

hogy úgy képzei, az ő emberismereténél nincs kifinomultabb és átfogóbb.²

Ugyanez a püspök fogja elindítani Arrasban a boszorkányüldözéseket, noha alapjában véve senki sem hisz a boszorkányokban, és a kollektív hisztériára való hajlam is hiányzik. Egy sor esetleges körülmény – intrika, féltékenység, politikai machináció – ijesztő összjátéka vezet oda, hogy senki sem száll szembe a püspökkel, aki pedig nyilvánvalóan örült. A végén lángolnak a máglyák a piactéren. Ilyen helyzet azonban nem jön létre pusztán azáltal, hogy akik esetleg tudtak volna tenni ellene, nem tesznek semmit. Valakinek tennie is kell valamit, hogy elindítsa az utóbb személytelennek és személyfelettinek tetsző történet. A püspök emberismerete – amelyre oly büszke – nem egyéb annál a mániájánál, hogy a látszólagos normalitás mögött összeesküvést, ördöggel való cimborálást, fekete mágiát stb. sejtсен, és könnyen észrevesse ezt az embereken, akár lepaktáltak az ördöggel, akár nem. Tieck a maga mesteri módján egyértelművé teszi, hogy a katasztrófákban nincs semmi titokzatos, még ha mindazok, akik részeseik, nem értik is, mi történik valójukkal. Egy külön idős nőt boszorkányság gyanújával letartóztatnak. A püspök elindul, hogy kihallgassa, és ahogy átvág a piactéren, megüti a fülét két „pimasz, közönséges szajha” beszélgetése:

– Boszorkányok! Boszorkányok! Hát ez valami új; a mi püspökünk gondoskodik a szórakozásunkról, ez az együgyű vakarcs.

A püspök mögöttük állt, intett a poroszlóknak, és rájuk parancsolt:

– Fogjátok le ezt a két szajhát, verjétek őket láncra, ezek maguk is boszorkányok, vigyétek őket a tömlőcbe, máglya vár rájuk.

– Mi boszorkányok? – kiáltották rémülten a szajhák. – Hogyan? Miért?

A poroszlók erőszakkal megragadták őket. A szajhák visítottak, segítségért kiabáltak, és akkora tolongás támadt, annyi kíváncsi ember gyűlt oda, hogy a püspök nem tudta folytatni az útját. [...] Odaértkezett ekkor egy tisztas külsejű, már nem fiatal férfi, a városban nagy tekintélynek örvendő bíró, akinek jogában állt a tumultus oka után

² Tieck: „Der Hexen-Sabbath”, id. kiad. 233. skk. o.

tudakozódni. [...] Kérdezett, figyelt, és amikor meghallotta, hogy a püspök a máglyával fenyegetett, odalépett a kis emberhez, udvariasan üdvözölte, és így szólt:

– Tisztelt uram, sajnálom, hogy itt kell találnom önt, a zajongó nép között, és e miatt a két romlott szajha miatt; illetlenül viselkedtek önrel, ezért azonnal kiutasítjuk őket a városhoz, itt csak a baj van velük. Legyen oly jó, utasítsa a szolgálkat és a poroszlókat, hogy egyelőre engedjék szabadon a két szajhát, így a nép lenyugszik.

– Taket úr – szólt dacosan a püspök – kitől kapott ön jogot arra, hogy beleavatkozzon az én hivatali ügyeimbe? Ezek a fiatal boszorkányok az inkvizíció foglyai, és nem ítélkezhet felettük más, csak az inkvizíció és én. [...]

Taket figyelmesen nézte a püspököt, aztán a szajhákra pillantott, akik a két férfi lábához vetették magukat, és a kezüket tördelték, s némi bosszússággal és éllel a hangjában így felelt:

– Püspök úr, én igenis kétségbe vonhatom az ön jogát ahhoz, hogy így járjon el. Önnek először bennünket, bírakat kell értesítenie ezekről a vétkekről, és a panasz, ha megalapozott, a városi előjáróság elé kerül. [...] Honnan tudja, hogy ezek a szerencsétlenek boszorkányok? Egyáltalán mit ért ön azon, hogy boszorkány?³

Érdemes egészében elolvasni az itt kihagyásokkal idézett jelenetet. Taketnek két fegyvere van a püspök mániájával szemben: ragaszkodik bizonyos jogi normákhoz, illetve kétségbe vonja magát a mániát, melyben a püspökön kívül senki más nem látszik osztozni. A városnak van intakt, világi és felvilágosult előjárósága, így a püspöknek aligha lehet esélye. A vita közben úgy érzi – nem alaptalanul –, hogy Taket őt magát is a beszámíthatatlanok közé sorolja, ezért fenyegetőzni kezd: jól ismeri a bírót, és a törvény elől nincs menekvés. Taket megdöbben, de kitart álláspontja mellett, és határozottan fogalmaz:

– Nem értem önt, püspök úr, és nem is akarom érteni, mert az ön beszéde értelmetlen. [...] Egyelőre átadja ezt a két szajhát a város előjáróságának és nekem, amíg kihallgatjuk őket, és ne akarjon egy személyben vádló és bíró is lenni, mert ez mégiscsak hallatlan volna, ostoba emberek állítása alapján eszeveszett gonosszággal meggyánúsítani ártatlanokat, és vizsgálat nélkül megbüntetni őket.⁴

³ I. m. 363. sk. o.

⁴ I. m. 366. o.

Erre a tömeg a püspök ellen fordul, kövek repülnek, és az emberek kiszabadítják a két prostituáltat.

Ekkor a püspök fellépett a mögötte lévő ház küszöbére, és így kiáltott:

- Aki kezet emel a felsőbbbség szolgálóira, arra lesújt az egyház haragja, és átkozott legyen az, aki nem hagy föl azonnal a bűnös viselkedéssel!

A tömeg elcsendesedett, a poroszlók visszajöttek, és megint lefogták a két szajhát. Az előjárósági szolgák, akik Takettel jöttek, mozdulatlanul álltak. A püspök intett, és emelt hangon folytatta:

- Egyben megparancsolom, hogy a poroszlók tartóztassák le ezt a gaz éretneket és bösorkánymestert, ezt az elvetemült Johann Taketet, aki itt lázadást akart szítani, mert az a varázslónő, Elsbeth, őt is önként megnevezte mint társát a sátánnal való szövetekezésben. Mindenki némán és sápadtan állt. A bíró a szolgákra nézett, akik reszketve visszahúzódtak, elfordulva tőle.

- Ti, polgárok és ti, többi derék emberek - kiáltotta Taket egészen magán kívül -, tűritek, hogy egy örült ártson nekem, akit mindannyian feddhetetlenként ismertek? Hogy egy bolond koldusasszony vádjára, aki az én jótéteményeimből élt, varázslónak és a sátán szövetségeseinek tartsanak?

Körülnézett, de az emberek mind eltávolodtak tőle, annyira úrrá lett rajtuk a néma félelem. Látva, hogy minden ellenállás hiábavaló, Take lehiggadt, és hagyta, hogy a poroszlók elvezessék őt az inkvizíció börtönébe.⁵

Ugyanilyen zavarodottsággal mutogatták a zsidók 1933 után a háborús kitüntetéseiket - ugyanígy reagál mindenki, amikor azt látja, hogy vannak emberek, akik egyik napról a másikra a feje tetejére állítanak a világot. De hogyan sikerül ez tulajdonképpen? A püspök elárulja a titkot, amely persze nem titok:

- Tudom - mondta a püspök az esperesnek -, hogy ön mindig gyenge embernek tartott engem. [...] Most láthatja az erőmet és a hatalmam. Az emberek és szabályaik közömbösek számomra.⁶

Az, hogy a bíró letartóztatása után mindenki mást elhagy a bátorsága, nem olyanfajta fejlemény, amelyen - legyen akár fiktív, akár reális - meglepődünk. De ilyen helyze-

tekben a misztifikáció szokott működni. Hogyan lehetséges tehát, hogy Taketet letartóztatják? Hogyan lehetséges, hogy senki sem tanúsít ellenállást? Mi van a püspök szavaiban, amivel mintegy megspórolható a misztifikáció?

Heinrich Popitz szerint, mint idéztük, a hatalomhoz szükség van „az egyetértés szuggesztív erejé”-re és arra, hogy „[a]z az erős meggyőződés, hogy valami jogos és helyes, [...] szörnyen ragályos” legyen.⁷ A kérdésre, hogy ez a ragály hogyan terjed, a cselekvés szimbolizálta legitimációs modell anticipációjában keresendő a válasz. Az embereknek az az érzésük, hogy a dolgok már úgy állnak, ahogyan a hatalmat megragadó személy akarja, hogy álljanak. Ezért tesz szert hatalomra az agitátor a tömegben, noha az sokkal erősebb nála - vagyis erősebb volna, ha ráeszmélne az erejére. De annak, hogy ráeszméljen a saját hatalmára, előfeltétele volna a bizalom egy olyan rend iránt, amely működik anélkül, hogy rá kellene eszmélni a saját hatalomra. Arrásban a megszokott rend már nem működik, mert valaki, úgy tűnik, kihúzta a legalsó dobozt a rakásból. Nem igaz, de mert mindenki egyformán látja, igaz, és új igazság keletkezik: a viszonyok felfordulása:

A bizalomnak szüksége van olyan gyakorlatokra, amelyekről stabil marad. Ezek szándékos destabilizálása oda vezet, hogy - mivel nem bízni nem lehet - a destabilizáló gyakorlatokba vetett bizalom lép a helyükbe: kialakul egy új stabilitás; jelen esetben az erőszakba vetett bizalom.

⁵ I. m. 366. sk. o.

⁶ I. m. 367. o.

⁷ Id. fent 184. o.

Auschwitz – Gulag – Hirosima?

Aki nevekkal akarja jellemezni az erőszak XX. századbeli szélsőségeit, Auschwitzot, a Gulagot és Hirosimát fogja említeni. Miért nem Verdunt? A következményeket szem előtt tartva ez a kérdés nagyon is jogos, hiszen az első világháború nélkül sem a nemzetiszocializmus, sem a bolsevizmus nem lehetett volna az, ami volt. Már Moltke beszélt olyan háborúról – idéztük –, amely évekig vagy akár évtizedekig is tarthat. Mégis, az a szándék, hogy egy csatateren ne az ütközetet akarják megnyerni, hanem tartós harccal megsemmisítsék az ellenséges lakosság egy nemzedékét, és ezáltal lehetetlenné tegyék számára a harc folytatását, ez valami új volt,⁸ és ehhez képest a szokásos „egyen-szürke” – ahogy Kraus nevezte – elavultnak tűnt. *Nota bene*, nem a realitásról beszélünk, nem arról, amit az egyénnek át kellett élnie, már ameddig életben maradt, nem arról, ami utóbb a demográfiai statisztikában csapódott le, hanem arról, hogy Verdun hogyan hatott vissza a modernségbe vetett bizalomra.

De éppen ez a bizalom csak még jobban károsodott a világháború alatt (melynek akkor még nem volt sorszáma), éspedig amikor megpróbálták a temporalizáció és a spacializáció klasszikus stratégiáival feltartóztatni a folyamatot – lásd csak a címet: *Az emberiség végnapjai*. Újra idézhetünk itt egy másik szöveget, Freud 1915-ös *Időszerű gondolatok a háborúról és a halálról* című esszéjét. Az emberek túlbecsülték „kultúrára való alkalmasságukat”, csalódásuk azonban csak „egy illúzió megszűnése” volt.

Az illúzióknak az az előnyük számunkra, hogy segítségükkel elkerülhetünk kellemetlen érzéseket, és ezek helyett ilyen vagy olyan kiélégüléshez juthatunk. Zokszó nélkül kell tehát tudomásul vennünk

⁸ Ld. Jehuda L. Wallach: *Kriegstheorien. Ihre Entwicklung im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt am Main, 1972; Reemtsma: „Die Idee des Vernichtungskrieges”, id. kiad.

azt, hogy az illúziók olykor összeütközésbe kerülnek a valóság egy darabjával, és szertefoszlának rajta?

De „a valóságban” az emberek

nem sülyedtek olyan mélyre, mint félelmünk láttatja, mert egyáltalán nem is emelkedtek olyan magasra, mint hittük róluk.¹⁰

Kraus és Freud azonban épp kiélezett megfogalmazásaikkal világítanak rá valami döntőre, aminek alapján ki-mutatható egy különbség. Kraus egyfajta perspektivikus rövidülést próbál konstruálni drámájában: a német katonából lidérces figura lesz, amilyen akkor még nem létezik. 1933-tól jön a sokk, hogy az irodalmi feldolgozás elokvenciája nem ér fel a valósághoz. De ezzel is csak megismétlődik egy stilisztikai stratégia – Kraus már 1914-ben a beszédes elnémulást választotta. A valóság aztán túlhaladt rajta; 1920-ban a *Végnapokat* kiegészítette a *Die allerletzte Tage der Menschheit* (*Az emberiség legvégső napjai*) című, egy vonatszerencsétlenséget követő fosztogatásról és hullarablásról beszámoló újságcikkkel,¹¹ négy évvel később pedig *Die Welt nach dem Kriege* (*A világ a háború után*) címmel kommentárt írt egy tudósításhoz, amely kőbor macskák összetételéről és tömeges elgázolásáról szólt.

Hát igen, miért járjanak jobban a budweisi macskák, mint az emberek a háborúban!¹²

A mai olvasó nem csupán ismétlésnek látja a tettet. De mindazon az iszonyaton túl, amit a XX. század az 1918 utáni évtizedekben hozott, más oka is van annak, hogy

⁹ Sigmund Freud: „Időszerű gondolatok a háborúról és a halálról”, in: uő: *Művei V. Tömegpszichológia*, id. kiad. 159–184. o., itt: 167. o. (ford. Szalai István; a fordítást módosítottam – *A ford.*).

¹⁰ I. m. 171. o. (a fordítást módosítottam – *A ford.*).

¹¹ Ld. Karl Kraus: „Die allerletzte Tage der Menschheit”, in: uő: *Brot und Lüge. Aufsätze 1919–1924*, szerk. Christian Wagenknecht, Frankfurt am Main, 1991, 103–107. o.

¹² Karl Kraus: „Die Welt nach dem Kriege” in: uő: *Brot und Lüge*, 297–299. o., itt: 299. o.

az első világháború nem maradt meg a tudatban olyan civilizációs megrázkódtatásként, amilyennek néhány szerző egykor érezte. Kissé torz perspektívából tekintetek ugyanis magára a háborúra. A háborút kifejező nevet keresve nem ok nélkül választottam Verdunt. Hiszen azt, hogy ott mi történt, mindenki tudja: tömeges halál a lövészárkokban, emberéletek ezrei pár méternyi előrenyomulásért. Az első világháborút valóban „mind a mai napig aszerint képzelik el, amilyen a nyugati állóháború volt”.¹³ Csakhogy ez az állóháború, bármennyire újszerűnek számított is a tömeges halál és a korábban ismeretlen gyilkolóeszközök – tankok, mérges gáz – bevetése miatt, egyszersmind modern-konvencionális háború is volt, amennyiben ahhoz a felfogáshoz igazodott, hogy az erőszaknak a csataterre kell korlátozódnia.¹⁴ Más helyszíneken ez nem érvényesült. A német hadsereg a nemzetközi jogot megsértve vonult át Belgiümön, vérfürdőt rendezett Tamines-ban, Leuvenben és Dinant-ban. A rendelkezésre álló források sok mindent homályban hagynak ugyan ezekről a mészárlásokról, de még a németek számára legelőnyösebb értelmezés sem állhat meg ott, hogy a katonák nem kímélték a polgári lakosságot. A gyilkos düh időszakos kitöréseiről kell inkább beszélni, még akkor is, ha azokat a partizánok (a „franktirörök”) támadásától való (többnyire feltehetőleg alaptalan) félelem váltotta ki.¹⁵ Vagy nézzük azt, hogyan ért véget a háború Keleten: a visszavonuló német hadsereget szabadcsapatok kísérték, melyek hamar önállósították magukat, és a saját szakállukra harcoltak. A birodalmi hadügyminiszter, a szociáldemokrata Gustav Noske, aki maga enge-

¹³ Dieter Langewiesche: „Eskalierte die Kriegsgewalt im Laufe der Geschichte?”, in: Jörg Baberowski (szerk.): *Moderne Zeiten? Krieg, Revolution und Gewalt im 20. Jahrhundert*, Göttingen, 2006, 12–36. o., itt: 28. o.

¹⁴ Ld. fent a „Megengedett, tiltott, kívánatos” és „Az undor” című fejezetek.

¹⁵ Ld. John Horne-Alan Kramer: *Deutsche Kriegsgreuel 1914. Die umstrittene Wahrheit*, Hamburg, 2004, különösen 63–88. o. és a civilek elleni támadások táblázatos összefoglalását, 636–647. o.

délyezte ezeknek a csapatoknak a felállítását azért, hogy legyenek a forradalmi baloldallal ellen bevethető halálosztagei, a Baltikumban fosztogató bandák vezetőit „kis Walensteinek”-nek¹⁶ nevezte, arra utalva ezzel, hogy nem tudja ellenőrzése alatt tartani őket. Ernst von Salomon, a gyilkolás és pusztítás orgiáinak egyik résztvevője így írta le ezeknek a szabadjárá engedett harcosoknak az alapérzését:

Nem tudtuk, mit akarunk, és amit tudtunk, azt nem akartuk. Háború és kaland, tombolás és pusztítás, és egy ismeretlen, kínzó, a szívünk legmélyéből jövő késztetés.¹⁷

A német háborús bűnök alig vontak büntetést maguk után,¹⁸ ami bizonyosan hozzájárult ahhoz, hogy sok történész is csak későn látta meg az első világháborúnak ezt a dimenzióját. Pedig ez tette a második előjátékává, nem az állóháború, hiszen azt a másodikban a felek már el tudták kerülni a hadviselés stratégiai újragondolásával.¹⁹ De legfőképpen: az első világháború ösztönözte a civilizációs küldetésnek azt a retorikáját, amelyet már legitimációja céljából is alkalmaztak,²⁰ ösztönözte az eszkatologikus tisztogatás retorikáját²¹ – s végül megteremtette a népiértés retorikáját, a modernséggel való szakítását.²² Ahelyett, hogy azt kérdeznénk, miért nem úgy reagáltak az emberek (legalábbis többségükben) az első világháborúra, ahogyan az utólag talán indokoltnak tűnne, azt kell megállapítanunk, hogy a civilizatorikus

¹⁶ Idézi Vejas Gabriel Liulevicius: *Kriegsland im Osten. Eroberung, Kolonisierung und Militärherrschaft im Ersten Weltkrieg*, Hamburg, 2002, 282. o.

¹⁷ Idézte in: i. m. 299. o.

¹⁸ Ld. ehhez Gerd Hankel: *Die Leipziger Prozesse. Deutsche Kriegsverbrechen und ihre strafrechtliche Verfolgung nach dem Ersten Weltkrieg*, Hamburg, 2003.

¹⁹ Az első világháború különböző dimenzióihoz ld. Gerhard Hirschfeld-Gerd Krumeich-Irina Renz (szerk.): *Enzyklopädie Erster Weltkrieg*, Paderborn, 2003..

²⁰ Ld. fent „A relegitimáció retorikái (1)” című fejezetet.

²¹ Ld. fent „A relegitimáció retorikái (2)” című fejezetet.

²² Ld. fent „A relegitimáció retorikái (3)” című fejezetet.

evidenciák kétségtelenül érzékelt összezavarodása újabb lökést adott az erőszak relegitimációjának. Ha az eszkatologikus tisztoztatás retorikája számára az első világháború mint az imperialista hatalmak világhuralomért folytatott háborúja csak még jobban megerősítette annak szükségességét, hogy az előtörténetet végleg le kell zárni, és el kell kezdődnie a kommunizmus tulajdonképpen történetének, úgy a modernséggel való szakítás retorikája számára a modernség végérvényesen annak a csalásnak bizonyult, amely mindig is volt: olyasvalaminek, ami akadályozta az erőket, a fajilag felsőbbrendűek érvényesülését.

Az első világháború után mindhárom retorika legitimálta az erőszak excesszusait, kronológiai rendben a Gulagot, Auschwitzot (*pro toto* a német terror- és megsemmisítéspolitikára értve), Hirosimát és Nagaszakit. Kétségkívül kockázatos így fogalmazni, mintha egy szuszra mondanánk ki a három nevet, s mintha arra kívánnánk utalni, hogy alapjában véve ugyanarról vagy egyazon erőszak három – egyformán értékelendő – változatáról van szó. Aki így beszél, nagy valószínűséggel kiteszi magát az „ártalmatlanítás”, a bagatellizálás vádjának, akár rászolgál, akár nem. Ez a vád reflexszé vált, ki-ki a maga világnézeti orientációját jelzi vele, ám ennek is vannak konjunktúrái. Az 1940-es végén és az 1950-es évek elején „A felejtés ellen” jelszó (mely az európai zsidók kiirtására vonatkozott) még valós aggályt fejezhetett ki. Hannah Arendt 1965-ben a következőket írta „Az etika néhány kérdéséről” című előadásához készített jegyzeteinek egyikében:

Sokszor megállapították, hogy az orosz forradalom a társadalom és az egész államszervezet olyan átalakulását idézte elő, amelyet még a náci Németország radikális fasiszta diktatúrájának nyomán sem lehetett tapasztalni; ott ugyanis – fogadjuk el – a tulajdonviszonyok szinte érintetlenek maradtak, és a társadalomban uralkodó csoportokat sem iktatták ki. Ebből aztán szokásosan arra következtetnek, hogy ami a Harmadik Birodalomban történt, az nemcsak

történelmileg esetleges módon, hanem lényegileg is kevésbé volt tartós és extrém.²³

Arendt azzal opponálja ezt, hogy Sztalin bűnei úgyszólván „régimódiak” voltak, nem változtatták meg a tett, az eltussolás és a képmutatás viszonyát, míg a náci bűnei morális átalakulást vontak maguk után. A *Frankfurter Allgemeine Zeitung* valamikor az 1990-es években azt kérdezte, vajon ki tudta volna húsz esztendővel korábban megjósolni, hogy egyszer általános konszenzus lesz arról, hogy Auschwitz a XX. század központi eseménye. Egyszerre említeni Hirosimát Auschwitzcal, ezt ma a legtöbben szinte obszcén dolognak tartják, holott Theodor W. Adorno épp e között a két esemény között vont párhuzamot,²⁴ márpedig neki biztosan nem róhatja fel senki, hogy ártalmatlan színben akarta volna feltüntetni a holokausztot.

Az 1970-es évek úgynevezett történészvitáját részint Ernst Nolte azon állítása robbantotta ki, amely szerint a Gulag „eredendőbb” volt Auschwitznál, a náci megsemmisítéspolitikája pedig egyfajta válasz volt a bolsevikokéra, részint Andreas Hillgruber *Zweierlei Untergang (Kétféle pusztulás)* című könyve, mely a zsidók tömeges meggyilkolását és a Harmadik Birodalom bukását párhuzamba állította a felszabadított és a megszállt területek német lakosságának elűzésével.²⁵ Az ezekkel a nézetekkel polemizáló Jürgen Habermas a maga részéről „a kulákok elűzése”-ről beszélt – gyaníthatóan mert nem volt tisztában tényekkel –, ugyanakkor világossá tette, hogy ha néven nevezték volna a dolgot, ti. tervszerűen végrehajtott tömeggyilkosságnak, akkor

²³ Hannah Arendt: *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*, a hagyatékban fennmaradt kézirat alapján szerk. Jerome Kohn, München, 2006, 14. o.

²⁴ Ld. Theodor W. Adorno: „Marginalien zu Theorie und Praxis”, in: uő: *Gesammelte Schriften*, szerk. Rolf Tiedermann, 10.2. k. Frankfurt am Main, 1997, 759–782. o., itt: 769. o.

²⁵ Ld. Andreas Hillgruber: *Zweierlei Untergang. Die Zerschlagung des Deutschen Reiches und das Ende des europäischen Judentums*, Berlin, 1986.

részletesen kellett volna érvelni, mert a látszólagos evidenciákra tett pusztá utalás már nem lett volna elég.²⁶ Bár Habermas ellenvetése tárgyilag nem volt kellően megalapozva, ettől még szándékát tekintve nem intézhető el az az, hogy pusztán reflexszerű volt. A háború utáni években nagyon is próbálkoztak azzal, hogy a német háborús és polgári bűnökről való beszédet illetően megteremtsék a kitérés retorikáját – hivatkoztak Sztálin bűneire, arra, hogy a Vörös Hadsereg katonái megerőszakoltak német nőket, a német lakosság elűzésére, a nyugati szövetségesek német városok ellen folytatott légiháborújára s végül Hirosimára és Nagaszakira. Ez annyira elterjedt, hogy legalábbis azoknál, akik Németországban baloldalinak tartották magukat, megszilárdult a gyanú, hogy az ezekről az eseményekről való bármiféle beszéd szükségképpen relativizál és bagatellizál.

Már Hermann Göring megpróbálta a párhuzamba állítás révén bagatellizálni a bűnöket a nürnbergi perben előadott védekezésében. Tulajdonképpen nyilvánvaló kellett volna hogy legyen, hogy ez – s nem kevésbé ennek a retorikának az átvétele a háború utáni németek részéről – semmi mást nem jelez, mint nagyfokú morális züllöttséget azoknál, akik *azért* tesznek ilyen összehasonlításokat, mert a német bűnökről nem akarnak beszélni. Groteszk azt gondolni, hogy egy gaztettre morális mentségül szolgál annak bizonygatása, hogy máshol más gaztetteket követtek el. Göringnél valóban egy nagyszabású „mindenki egyformán sáros” önfelmentésről volt szó. Aki, mint a szerző, az 1950-es években született Németországban, az megtapasztalhatta, hogyan igyekeztek a szülei és a tanárai továbbadni ezt a göringi morált a következő generációnak. Amilyen fontosak tehát mindezek a kérdések nemzedékpolitikailag, múltpolitikailag és egy képviselhető etika visszanyerése szempontjából, annyira érdektelenek tudományosan. Ami Nolte

²⁶ Ld. Jürgen Habermas: „Eine Art Schadensabwicklung”, in: uő: *Eine Art Schadensabwicklung. Kleine Politische Schriften VI*, Frankfurt, am Main 1987, 115–158. o.

eredendő ségtézisét és azt a nézetét illeti, hogy Auschwitz „ázsiai tett”, azaz félelemből fakadó s mintegy preventív népirtás volt, ennek cáfolatához elég Golo Mann lakonikus szavait idézni egy Joachim Festhez írott 1986-os leveléből:

Ha Hitlernek ilyen félelme lett volna, mint ahogy nem volt: az isten szerelmére, mi köze ennek az *európai* zsidók megsemmisítéséhez?²⁷

Ostobaság ezen túlmenően vitatkozni arról a kérdésről, hogy az emberiesség elleni bűncselekmények közül melyik volt súlyosabb a másiknál.

Morálisan releváns vita csak arról folyhat, hogy valami, amit normálisan bűncselekménynek neveznénk, különleges körülmények között tekinthető-e igazoltnak?

Ha egy országot rakétákkal támadnak, mire annak légiereje megsemmisíti a bázist, ahonnan a rakétákat kilőtték, és közben egy kórházat is lebombáz, akkor a civilek megölése sohasem lesz ugyan igazolható, de ebből nem következik, hogy az egész akció bűncselekmény. Azok az összehasonlítások, párhuzamok stb., amelyek nem *ilyen* morális felmentésre valók, semmilyenre sem valók. A gonosz fokozataiban gondolkodó morálnak vigyáznia kell, hogy abszolúte gonoszt keresve ne veszítse el saját magát. Az „ártalmatlanító” összehasonlításról való beszéd végső soron esztétikával helyettesíti az etikát.²⁸ Mitől áll jobban égnek a hajunk? Vajon a tettesek (bármelyik tett elkövetői) örültek voltak? Nem, sokkal rosszabb, teljesen normális emberek voltak. Nem, sokkal rosszabb, művelt és a művészetet kedvelő emberek voltak. Nem, sokkal rosszabb... – végül az a tézis győz, amelyre a legtöbben rábólintanak: ez volt eddig a legrosszabb.

²⁷ Golo Mann: *Briefe 1932–1992*, Göttingen, 2006, 301. o.

²⁸ Ld. Jan Philipp Reemtsma: „Über einen ästhetischen Einwand”, in: uő: *Mord am Strand. Allianzen von Zivilisation und Barbarei. Aufsätze und Reden*, Hamburg, 1998, 208–226. o.

Ha komoly ambíciókhoz nem illenek az összehasonlítások, mire jó akkor egyáltalán az összehasonlítás? Hiszen az egyszerű „Muszáj összehasonlítanom, hogy megállapíthassak különbségeket” is bajos. Mire is kellene nekem a különbségek? És: mit hasonlítok össze mivel? Egyedül arról van (lehetne) szó, hogy erőszak-dinamikákat állapítsunk meg, s e tekintetben mindjárt előre leszögezhetjük, hogy Auschwitznak, a Gulagnak és Hirosimának igazán kevés köze van egymáshoz. Más szempontból viszont nagyon sok.

Auschwitz, a Gulag és Hiroshima egyaránt hozzájárult – mindegyik a maga módján – annak tartós módosulásához, amit az erőszakról és annak eszkalációjáról gondolunk.

Bár nincs kultúrákon átívelő minta az erőszak-eszkalációk „normális” menetére, azonkívül az eszkaláció során kultúrától függetlenül mindig eljön az a pillanat, amikor a fenyegetett fél már nem tudja ép bőrrel megúszni a dolgot, azért az eszkaláció folyamatában egy bizonyos pontig rendszerint mégis vannak kiszállási opciók, vagyis lehetőségek a megadásra. Az ostromlott város kapitulál; a vallási üldözött áttér; a politikai ellenség hűséget esküszik és így tovább. Lehetnek körülmények, amelyek megnehezítik ezt – alább még szó lesz ebben az összefüggésben a zsidóüldözések specifikumáról –, előfordulhat az is, hogy az erősebb fél valamilyen okból nem akarja és nem fogadja el a megadást, de ez pontosan azt jelenti, hogy egy feltételezendő normálesettől tér el, melyet a hatalomnak alávetett fél megadási szándéka képvisel.

Az atomfegyverek pusztító létevel – függetlenül az első alkalmazásukat meghatározó körülményektől – érvénytelenné vált minden eszkalációs logika. A népiértő mészárlások előfeltételezték a saját hadsereg bevonulását és az ellenséges hadsereg legyőzését; az ellenséges lakosság egy részének megsemmisítése korábban legfeljebb az előrenyomulás velejárója vagy – a légiháború esetében – annak előkészítése volt. Bizonyos mennyiségű

atomfegyver léte tehát azt jelenti, hogy az eszkaláció szélső pontja, az ellenséges lakosság megsemmisítése immár a támadás kezdete lehet, és nem hárítható el kapitulációval.

A nemzetiszocializmus biológiailag definiálta a kiirtani szándékozott kártevőket: Aki a nürnbergi törvények szerint zsidó volt, nem válhatott nem zsidóvá, hiába bizonygatta akár azt, hogy érdemeket szerzett a haza szolgálatában (kitüntették az első világháborúban), akár azt, hogy saját kritériumai szerint nem zsidó (hanem keresztény). Az sem ért semmit, ha valaki nemzetiszocialistának vallotta magát.²⁹ Az európai zsidóknak 1933 és 1945 között nem volt lehetőségük arra, hogy bármilyen áttéréssel elkerüljék az üldöztetést.

Ha az üldözött ellenséget nem biológiailag definiálják, akkor rendszerint van olyan társadalmi státusz, amely megvéd az üldözéstől. A hatalom birtokosai mindig tudtak biztonsági kordont vonni maguk köré, és bizonyos csoportokat szinte mindig tilos volt kínvallatásnak alávetni. Thomasius felsorolása szerint idetartoztak „a főméltóságok, a szenátorok, a híres és kiváló emberek és az ő leszármazottaik harmadíziglenig, továbbá [...] a katonai szolgálatból becsületben elbocsátott lovagok [...], a tudósok, az ügyvédek és az egyetemi hallgatók”,³⁰ valamint természetesen az egyházi személyek és a főnemesek. A bolsevik uralom idején egyetlen olyan csoport sem volt, amelynek tagjai biztonságban érezhették volna magukat a besúgástól, a kínzástól és a gyilkosságtól.

Németországban 1933 után az, aki a faji vagy a politikai definíció szerint nem számított ellenségnek, és egyébként rezsimkonform módon viselkedett, biztonságban

²⁹ Ezen a szabályon nem változtat, hogy a Wehrmachtban szolgáltak zsidó katonák, hiszen ők az abszolút kivétel voltak, és a zsidók számára a rezsim fegyveres védelmére való áttérés nem jelentett kiszállási opciót. Ha ez nem így lett volna, akkor a rezsim alternatíva elé állította volna a zsidókat: vagy bevonulnak zsidó ezredekbe, vagy deportálják őket.

³⁰ Idézi Manfred Hammes: *Hexenwahn und Hexenprozesse*, Frankfurt am Main, 1977, 133. o.

érezhette magát az üldözéstől. A rezsim a besúgásnak sem engedett túl nagy teret – a besúgás arra szolgált, hogy hatékonyabbá tegye az üldözést az említett csoportok vonatkozásában, nem pedig arra, miként a Szovjetunióban bizonyos időszakokban, hogy megteremtse az üldözendőket teljesen új csoportjait. A nemzetiszocialista rezsim; az SA korai felszámolásától eltekintve, nem hajtott végre tisztogatásokat. Csak utolsó napjaiban váltak a hatalmi elit tagjai is az üldözés lehetséges tárgyaivá – de minthogy Hitlernek ekkor már alig voltak hatalmi eszközei, tényleges üldözésre csak kivételes esetekben került sor (ilyen volt Hitler sógorának, Hermann Fegeleinnek a meggyilkolása).³¹ A Sztálin-rezsimben viszont senki sem lehetett biztos abban, hogy nem fogják megölni; az sem, aki vitathatatlan érdemeket szerzett a bolsevik forradalomban, vagy aki tegnap még úgy gondolta, hogy a diktátor barátjának mondhatja magát. Ez a különbség talán a fő oka annak, hogy a totalitarizmus fogalmával a két rezsimnek csak bizonyos aspektusait lehet megragadni, mert a nemzetiszocializmusban és bolsevizmusban alapvetően más volt az erőszak-dinamika, és – ennek következményeképpen – a lojalitások is másfélék lettek.

S bár az erőszak katonai eszközeinek eszkalációja szintén teljesen különbözik a politikai és a faji üldözés eszkalációjától, a fent megállapított kapcsolódáson túl – hogy ti. Auschwitz; a Gulag és Hiroshima egyaránt kihat arra, amit az eszkalációról és a menekvésről gondolunk – van még egy további közös vonás is:

Auschwitz, a Gulag és Hiroshima az autotelikus erőszak megjelenései formái, ugyanakkor mind a szereplők, mind az eseményeket rekonstruáló történészek kínosan kerültek, hogy bármelyiket is az autotelikus erőszak megjelenésének vegyék.

³¹ Ld. Joachim C. Fest: *Der Untergang. Hitler und das Ende des Dritten Reiches. Eine historische Skizze*, Berlin, 2002, 116–120. o.

Az erőszak eszközeinek eszkalációja

Byrnes és a kísérőim majd kiugrottak a bőrükből.

Harry S. Truman

Adenauernak bizonyos értelemben igaza volt, amikor azt mondta, hogy az atombomba a tűzérés továbbfejlesztett változata. Bizonyos értelemben minden fegyver a husáng és a marokkó továbbfejlesztett változata. Ennek a kettőnek kombinálásával megvan a bunkó, melyet egyfelől csatabárdká, másfelől karddá lehet továbbfejlesztetni. Ha a kihegyezett marokkóvet egy hosszú botra erősítik, és úgy hajítják el, megvan a lándzsa. Ha a lándzsát egy szíj segítségével juttatják célba, megtették a döntő lépést a katapult felé, ha kisebb hegyet és könnyebb botot használnak, és vesznek hozzá egy másik, de rugalmas botot és egy húrt, megvan a nyílvevő és az íj. És így tovább, mondhatnánk. A katapulttól az ágyúig, a rakétaig, illetve a repülőről ledobható bombáig vezető utat tekinthetjük folytonosnak. De hangsúlyozhatjuk azt is, hogy itt újra és újra minőségi ugrások figyelhetők meg. A mondatokban mindig vannak különleges kardok: Excalibur, Balmung, Mimung, Ekesachs. A számszerű használatát egy időben tiltották, mert különösen veszélyes, messzire hordó és nagy átütő erejű, mintegy páncéltörő fegyver volt. A hosszú angol íj problematikájáról fent már beszélünk. Königrätznél a poroszok a hátultöltős puskáikkal ötször olyan gyorsan tudtak tüzelni, mint az osztrákok, ráadásul fekvő és térdelve is. Némelyek szerint a háború általában véve minőségileg megváltozott, amikor a nagyobb hatótávolságú tűzérésszel és főként a légitámadással lehetővé vált úgy megölni embereket, hogy ehhez már nemcsak közvetlen kontaktusra nincs szükség, de látni sem kell őket.

A különböző fegyvereket gyakran nimbusz övezi.

Tizenkét vakmerő hős barátjuk volt nekik:
Hatalmas óriások; de le nem verhetik;
Haragja nagy voltában Szigfrid levágta mind,
S még hétszáz hős leventét hajtott igába itt,

Jó Nibelung-kardjával; a Balmunggal. Sokan,
Szorítva félelemtől, hogy a vas torkukon,
Uroknak ismerék el a bátor daliát,
S országot, várat néki siettek adni át.³²

Máskor a különleges használat teszi különlegessé a fegyvert. James Fenimore Cooper *Az utolsó mohikánjának* meglehetősen szabad filmes adaptációjában³³ Magua, a gonosz huron törzsfőnök nem úgy hal meg, mint a regényben, ahol az elvétett ugrás után a szakadék szélén lóg, Bórhárisnya pedig lelövi, hanem Csingacsguk véggez vele, bosszút állva a fiáért, Unkaszért, akit Magua ölt meg: De ez a leírás túl egyszerű. Maguának fehérek által gyártott kése és tomahawkja van, vaspengével, illetve acélfejjel, Csingacsguknak ellenben ősi, kőfejű buzogánya. Ezzel előbb szétzúzza Magua karját, majd ahogy az hitetlenkedve nézi a sebet, egy másik ütés a hátát éri, olyan erővel, hogy a buzogány hegye elől kiáll mellkasából. A képsoron a tomboló apa érzelve és ellenfele testének elpusztítása egygyé válik. A jelenet a maga drasztikuságában egyszerre szuggesztív és sokkoló; a tévében néha ki is vágnak kockákat, úgy adják le a filmet. Szuggesztív és sokkoló – ez a kombináció érdekelt engem.

Amikor Macbeth még a jó Duncan király (igaz) ügyéért harcol, s még nem ismerjük őt jól, talán osztozhatunk a véres küzdelemlről beszámoló katona lelkesedésében:

SZÁZADOS

Ingott [...];

S a szerencse, a rút rügyhöz hajolva,
Már-már rimája lett a lázadónak:
De hiába, a hős Macbeth – igazán hős! –

³² Ismeretlen szerző: *A Nibelung-ének*, Lampel, Budapest; é. n. 18. sk. o. (ford. Szász Károly).

³³ *The Last of the Mohicans*, amerikai film, 1992, rendező: Michael Mann, főszereplők: Daniel Day-Lewis, Madeleine Stowe, Russell Means és mások.

Kivont karddal, melyen véres halál
Füstölgött, a szerencsével dacolva
S mint a Diadal kiszemelte, útát
Tört a bitangig;
És se köszöntő szó, sem Isten áldjon:
Köldöktől állig kettehasította,
S várunk ormára tűzte a fejét.³⁴

A százados szavaiból világos: nemcsak a győzelemnek örülünk, hanem a győző pusztításait is élvezzük.

Az ilyen ábrázolások klasszikus mestere természetesen Homérosz, aki mintegy lassított felvételen mutatja be hősei erőszakos tetteit. Amikor Odüsszeusz lecsap Pénélopeia kérőire, ijából – melyet csak ő tud felajzani – azok legkiválóbbikára, Antinooszra lövi ki az első nyilat:

Az pedig éppen a drága kupát készült fölemelni,
kétfülü szép szinarany kelyhet, forgatta kezében,
hogy bort ízleljen, nem járt a halál a fejében;
hisz gondolni ki tudna olyat, hogy a sok lakomázó
közt egyetlen férfi, akármily szörnyű erős is,
ráküldhesse a csúnya halált meg az éjszínű véget?
S lám Odüsszeusz átlötte a vesszőt mégis a torkán,
gyenge nyakán másoldalt jött ki az érchegyű vessző.
Félrehányatlott, és a pohár kiesett a kezéből
nyomban, s dőlt ki az élete vére azonnal az orrán
vastag bő sugarában. Az asztalt fölborította,
lábával fellökve, az ennivaló legurult mind:
mocskos lett a kenyér meg a hús.³⁵

Az olasz westernben Django, a desperado egy géppuskával tér vissza a háborúból, hogy bosszút álljon a rasszista terroristabandán (mexikói) felesége megöléséért. A fegyvert egy koporsóban szállítja, és a barátjának nevezi. Amikor beveti, először ledöbbenünk, aztán viszont elégedettek vagyunk, hiszen az áldozatok kegyetlen rasszisták. De legfőképpen: izgalomba hoz, ahogy a férfi, aki korábban vesztesnek látszott, átváltozik élet és halál

³⁴ Shakespeare: „Macbeth”, I. felvonás, 2. szín, id. kiad. 748. o.

³⁵ Homérosz: „Odüsszeia”, in: uő: *Íliász. Odüsszeia. Homéroszi költemények*, id. kiad. 445–791. o., itt: Huszonkettedik ének, 9–21. sorok, 751. o. (ford. Devecseri Gábor).

urává. Ugyanezt az izgalmat tudja kiváltani az azincourt-i csatát bemutató nagyszabású jelenet Kenneth Brannagh filmjében.³⁶ Először a beszéd – „*We few, we happy few, we band of brothers*” –, aztán a fölényben lévő francia sereg, állig felfegyverkezve, tarkán és hidegen csillogva a reggeli napfényben – a lestrapált angol lovagok, ahogy cölöpöket vernek a sáros földbe – a rohamozó francia lovagok – az angolok félelemtől kitágult szemei – a parancs a támadásra – a félelem átcsapása ádáz dühbe a roham közben – aztán az angol nyilak halálos surrogása, a felbukó lovak, a sebesülten a sárban fetrengő francia lovagok és az őket lándzsával, karddal és bárdal lemészároló angolok. A gyengébbnek látszók felülkerekednek, és orgiasztikus öldöklést rendeznek.

A gyerekeknek szánt változat ártalmatlanabb:

- Jó, ölj meg bennünket, ha majd a foglyaid leszünk, de most még nem vagyunk azok.
- Uff! Azt hiszed, el tudsz menekülni előlünk?
- Biztos vagyok benne.
- Lehetetlen. Tudod, hány harcosom van? Kétszáz.
- Csak? Talán már meséltek neked arról, hogy nagyobb hordák is hiába próbáltak elkapni engem.
- De mi kétszázan vagyunk, ti meg csak négyen! Nincs rés, ahol ki-surranhatnátok!
- Akkor majd csinálunk!
- Meg fogunk ölni, ha megpróbáljátok!
- Lehetséges! De vajon hány harcosod fog elesni közben? Én úgy számolok, hogy a társaim végeznek fejenként legalább hússzal, én pedig biztosan lelővök ötvennél többet, mire elkaptok.
- [...]
- Zavarosak a gondolataid. Merész vadász vagy, de hogy tudnál ötven harcost leteríteni?
- Könnyen. Nem hallottál még arról, milyen fegyvereim vannak?
- Azt mondják, van egy puskád, amellyel folyamatosan lehet lőni, anélkül hogy meg kellene tölteni. De ez lehetetlenség, nem hiszem el.
- Megmutassam?³⁷

³⁶ *Henry V*, angol film, 1989, rendező: Kenneth Branagh, főszereplők: Kenneth Branagh, Derek Jacobi, Simon Shepherd, Emma Thompson és mások.

³⁷ Karl May: „Der Schatz im Silbersee”, in: uő: *Hauptwerke in 33 Bänden*, szerk. Hermann Wiedenroth und Hans Wollschläger, 4. k. Zürich, 1992, 389. sk. o.

Old Shatterhand, aki *Az Ezüst-tó kincsében* egyes szám harmadik személyben szerepel, itt még „csak” egy fára lő célba a Henry-karabéllyal, mert természetesen erről a fegyverről van szó, de aztán odaadja a puskát az utahok éppoly buta, mint gőgös törzsfőnökeinek, aki olyan ügyetlenül veszi kézbe, hogy lelövi az egyik emberét. Legalább egy elpusztított testnek lennie kell.

Arno Schmidt beépítette *Leviathan oder die beste der Welten* (*Leviatán, avagy a világok legjobbika*) című elbeszélésébe Goebbels híres szavait arról, hogy mit érzett, amikor állítólag látta a V-fegyver hatását:

Egy katona Hitlerjugend-kamaszokkal beszélgetett (a Német Lányszövetség tagjai pedig lelkesen bólogattak): „Van még valamink; győzni fogunk. A Führer pontos taktikát követ; először mindenkit becsalogat, aztán jönnek a titkos fegyverek.” „Hiszen Goebbels szó szerint azt mondta – felelte az egyik fiú –, hogy amikor láttam az új fegyverek hatását, elakadt a lélegzetem. És három év alatt újra felépül minden, és szebb lesz. A tervek ott vannak készen a Führer fiókjában.” És így tovább. És a szemük lángolt, mint egy égő örültek háza teteje. [...] A Hitlerjugend-fiúk a páncélokloket nézegettek [...] tehát az egyik lyukat a másik fölé; összecsavarni [...] annyira belemerültek ebbe a játékba, a Leviatán igazi gyermekei (Te az én drága fiam vagy...); gonosz vas és halálos tűz; ej, a jól sikerült gyermekek [...]. Szilárd meggyőződés, hogy visongó tébolyukban és kurjongó pusztítani akarásukban (s ne feledkezzünk meg Hérosztratosz örömről!) az utolsó viskóig üszkös rommá változtatják Németországot. Ahogy már mondtam: újrakeresztelő-allűrök. Más kosztüm, nagyobb színtér.³⁸

Máig nem zárult le a vita arról, hogy indokolt volt-e ledobni az atombombákat Hirosimára és Nagaszakira. Richard B. Frank hadtörténész megpróbálta „mi lett volna, ha?” alapon igazolni Stimson amerikai hadügyminiszter kijelentését, amely szerint a bombázás volt „a legkevésbé rettetetes opció”.³⁹ Érve így szól: Japán nem volt hajlandó

³⁸ Arno Schmidt: „Leviathan oder die beste der Welten”, id. kiad. 45. skk. o.

³⁹ Richard B. Frank: „Keine Atombombe, kein Kriegsende. Das Scheitern der Operation Olympic in Japan, November 1945”, in: Robert Cowley (szerk.): *Was wäre geschehen, wenn? Wendepunkte der Weltgeschichte*, München, 2004, 478–499. o., itt: 499. o.

kapitulálni, ezért a háború, ha hagyományos eszközökkel vívják, még legalább két évig húzódott volna; Japán szövetséges megszállása és a japán városok elleni légitámadások folytatódása szörnyű veszteségekkel járt volna mindkét oldalon, ráadásul éhínséget is okozott volna az országban – egyedül Japán oldalon ötmillió halottal kellett volna számolni. Az érv azon az előfeltevésen nyugszik, hogy igaz a következő állítás:

Mind a mai napig nem került elő egyetlen olyan dokumentum sem a Hiroshima előtti időből, amelyből az derülne ki, hogy e nyolc ember bármelyike [a háborús kabinet tagjairól, a császárról és annak „pecsétőréről” van szó] egyszer is fontolóra vette volna a háború befejezését az Egyesült Államok és szövetségesei számára elfogadható feltételek szerint.⁴⁰

Egy efféle gondolat kísérletre nem érvényesek a tudományos értekezés kritériumai, így aztán nem is meglepő, hogy Frank mintegy lesöpri az asztalról a történész Gar Alperowitz terjedelmes munkáját, amely lényegében Japán kapitulációra való hajlandóságát kívánja bizonyítani.⁴¹ Az amerikai kormány különböző csatornákon keresztül értesüléseket szerzett arról, hogy a feltétel nélküli megadás nem jöhet szóba, s hogy Tokió csak abban az esetben volna egyáltalán hajlandó kapitulálni, ha a császári ház és legfőképpen maga Hirohito császár személye érintetlen marad. Ez nemcsak a becsület és a méltóság szempontjából lett volna érdekes, hanem a végrehajthatóságéból is. Egyedül a császár érhetne volna el ugyanis, hogy a harcok tényleg véget érjenek – ha (valószínűsíthetően) megfosztják hatalmától, és esetleg még el is ítéli mint háborús bűnöst, a japán hadsereg az utolsó emberig tovább harcolt volna. Azt mondhatnánk, a japánok álláspontja éppen emiatt volt elfogadhatatlan – mind-

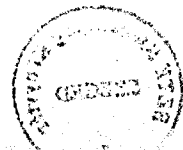
⁴⁰ I. m. 481. o.

⁴¹ Ld. Gar Alperowitz: *Hiroshima. Die Entscheidung für den Abwurf der Bombe*, Hamburg, 1995; ld. még uő: „Hiroshima”, in: Hamburger Institut für Sozialforschung (szerk.): *200 Tage und 1 Jahrhundert. Gewalt und Destruktivität im Spiegel des Jahres 1945*, Hamburg, 1995, 237–250. o.

azonáltal sohasem adták fel, még Hiroshima és Nagaszaki után sem, hanem az amerikai kormány nem tartotta fenn a feltételeit a korábbi formában a bombázásokat követően. Ráadásul világos volt, hogy a Szovjetunió Japán elleni hadba lépése kapitulációra fogja kényszeríteni a japán kormányt. Ennek ellenére – és az eredeti tervtől eltérően – Truman a potsdami konferencián nem igyekezett rávenni Sztálint az invázió gyorsítására. Alperovitz roppant mennyiségű dokumentumon alapuló közvetett bizonyítása arra az állításra fut ki, hogy az Egyesült Államok nem a Szovjetuniónak köszönhetette Japán felett aratott győzelmét, hanem éppenséggel az volt a célja, hogy egy új szuperfegyver látványos éles bevetésével (és nem pusztán egy újabb kísérleti robbantással) javítsa a pozícióját a Szovjetunióval szemben a világpolitikai játszma-ban. S végső soron a bombák ledobása is kísérlet volt, úgyszólván élő alanyokon végrehajtott kísérlet – két különböző bombát próbáltak ki (Hirosimára urán-, Nagaszakira plutóniumbombát dobtak le), hogy lássák, mire képesek valójában az új fegyverek.

Alperovitz impozáns anyagot vonultat fel, s bár a történetírásban mindig lehetségesek ellenvetések a részletek és az egész szintjén egyaránt, azt, hogy következtetéseiben van valami, csak az tagadhatja, aki egyfajta ember-vagy legalábbis Amerika-barátságból mintegy *a priori* elveti őket (mondván, „ilyet senki sem tenne” / „a Truman-kormány sohasem tett volna ilyet”). De bennünket nem az foglalkoztat, ami ebben a kérdésben pro és kontra felhozható, hanem a jelen fejezetben eddig elmondottakat kívánjuk kiegészíteni egy további megfontolással, melyben több a spekulatív (vagy, sok történész számára *horribile dictu*: pszichológiai) elem, mint amennyit egy történésznek normálisan elnéznek; habár, amennyire tudom, Christian Meiert senki sem róta meg, amiért arról spekulált, mit gondolhatott Caesar a Rubiconon.

1945 után különböző kormányok aljas módon – s némileg hasonló szellemben, mint ahogy Adenauer az atombombát a tűzérsg továbbfejlesztett változatának nevezte – azt próbálták elhíttetni polgáraikkal, hogy egy



atomtámadást meg lehet úszni, ha az ember a feje fölé tart egy aktatáskát (vagy, ezt valaki mesélte nekem, ha bebújik az iskolapad alá, csak hát, tette hozzá, kérdés, mit csináljon az, aki az atomháború kitörésekor épp nincs az iskolában). Ennek ellenében alkotta meg Günther Anders az „apokalipsziszvakság” kifejezést.⁴² Az embereknek, írja, fogalmuk sincs arról, hogy a nukleáris technika birtokában mit művelhetnek magukkal és a világgal, ezért aztán könnyelműen próbálgatják a képességeiket. Néhányan szekundáltak neki, köztük például Hans Henny Jahnn:

Az emberek létéről vagy nemlétéről szóló döntés nem lehet politikai számítás függvénye [...]. Ha háború tör ki, atombombákat fognak bevetni, amivel bizonyosan megsemmisítik civilizációnkat.⁴³

Jahnn német írók bonni találkozóján mondott beszédében idézte ezt a *Bulletin of the Atomic Scientists*-ből. Hivatkozott még Pascual Jordanra is, akit, úgy mond, „ebben az összefüggésben sajnos mindig idézni kell”, s aki csakugyan azt a meredek kijelentést tette, hogy atomkatasztrófa esetén az embereket nem éri nagyobb radioaktív sugárzás, mint amekkorának úgyis ki vannak téve. A *Studentenkurier* közölte Jahnn beszédét, és Arno Schmidt (aki olykor maga is publikált a lapban) talán ennek hatására változtatott *Kühe in Halbtrauer* (*Tehenek félgyszában*) című elbeszélésének szövegén egy rádiós felolvasás alkalmával, hogy a poén egyértelműbb legyen: egy falusi kocsmában néhány paraszt iszogat, akik a nyomtatott változatban

a „Zöld terv”-ről nagyjából annyit tudnak, amennyit Einstein az atombombáról, azaz egyfelől nagyon sokat, másfelől semmit,

⁴² Ld. Günther Anders: *Die Antiquiertheit des Menschen*, 1. k. *Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, München, 1987.

⁴³ Hans Henny Jahnn: „Thesen gegen Atomrüstung”, in: uő: *Werke in Einzelbänden*, szerk. Ulrich Bitz és Uwe Schweikert, *Schriften zur Kunst, Literatur und Politik, Zweiter Teil: Politik – Kultur – Öffentlichkeit 1946–1959*, Hamburg, 1991, 488–491. o., itt: 488. o.

ami a felolvasásban úgy módosult, hogy „amennyit Jordan az atombombáról” stb.⁴⁴ Ebből is látszik, hogy ezek a viták hosszan és nem a nyilvánosság kizárásával folytak.⁴⁵ Az 1949 és 1959 közötti németországi tiltakozásokat áttekintő kiadvány mutatójában a „Mozgalom a Szövetségi Véderő atomfegyverrel való felszerelése ellen (1957–1959)” címszó alatt; tehát mindössze három évre kétszáz-nál jóval több demonstráció szerepel, a virrasztásoktól a tízezres nagyságrendű tömegmegmozdulásokig; ebben nincsenek benne az NDK-ban tartott tüntetések, melyeket másként kell értékelni.⁴⁶ 1958. április 17-én Hamburgban 150 ezren vettek részt egy tüntetésen, melyen Jahnn is beszélt, azzal vádolva a szövetségi kormányt, hogy politikai számítása saját népe megsemmisítésének lehetőségére is kiterjed. A Német Szakszervezeti Szövetség egyik funkcionáriusa kijelentette, hogy „még nem” jött el az idő az általános sztrájkra, Max Brauer hamburgi polgármester pedig a parlamentáris demokrácia „megmentése” érdekében népszavazást követelt az atomfegyverkezés ellen.⁴⁷

Az „apokalipsziszvakság” aligha a megfelelő kifejezés. Ellenkezőleg, azt kell felitéleznünk, hogy a korlátlan atomháború elsősorban azért nem robbant ki, mert a döntéshozók nem hitték, hogy lehetséges korlátozott atomháborút vívni. A tábornokok forgatókönyveit olvasva, melyekbe, ha már egyszer rendelkezésre álltak atomfegyverek, azok alkalmazásának lehetőségét is bele kellett venniük (vagy fel kellett volna adniuk hivatásukat – több opció nem volt),⁴⁸ sokszor nem tudjuk, mi-

⁴⁴ Arno Schmidt: „Kühe in Halbtrauer”, in: uő: *Werke*, id. kiad. I/3. k. Zürich, 1987, 335–349. o., itt: 342. ill. 551. o.

⁴⁵ Jahnn beszéde 1957-ben hangzott el, Schmidt az elbeszélést 1961-ben írta és 1964-ben olvasta fel a rádióban.

⁴⁶ Ld. Wolfgang Kraushaar: *Die Protest-Chronik 1949–1957. Eine illustrierte Geschichte von Bewegung, Widerstand und Utopie*, I–IV. k. Hamburg, 1996, IV. k. (regiszter), 2511. o.

⁴⁷ Ld. i. m. III. k. 1849. skk. o.

⁴⁸ Ld. Klaus Naumann: *Generale in der Demokratie. Generationen-geschichtliche Studien zur Bundeswehr*, Hamburg, 2007, 203. sk. o.



ről akartak meggyőződni és másokat meggyőzni ezekkel a gondolat kísérletekkel: arról, hogy lehet ilyen háborúkat vívni, vagy arról, hogy *nem* lehet. Ez a Nyugatra és a Keletre egyaránt érvényes. Lengyel archívumokból nemrég előkerültek a Varsói Szerződés tervei, melyekben az szerepel, hogy támadó háború esetén atomrakéták kilövésével egyfajta zárt övezetet kell létrehozni Hollandia magasságában és onnan dél felé, ahová aztán a csapatok benyomulhatnak. Erről vajon mit gondoljunk? Hiszen a zónában a radioaktív sugárzás végzett volna a katonákkal. Nem mintha merész stratégiának ne juthatna eszébe ilyesmi – akik elsőként másznak fel az ostromlétrán; többnyire nem bővelkednek észben –, de hogyan hihették, hogy a dolog még valamiképpen uralható lesz? Persze a katonák között, mint ahogy másutt is, vannak olyanok; akik elvesznek a saját képzelgéseikben. Annak idején Gneisenau kidolgozta a Napóleon megszálló csapatai ellen folytatandó gerillaháború részleteit, és még azután is vígan fantáziált a maga kis apokalipszisen, hogy a porosz király ezt írta a terv margójára:

Ki tud és ki akar majd parancsolni ebben a zűrzavarban?⁴⁹

Amióta nyilvánosságra kerültek a kubai krízis idején a Kennedy elnök válságstábjában lezajlott viták hangfelvételei,⁵⁰ már nem hihetünk a *Tizenhárom nap – Az idegháború* című film⁵¹ legendájának, amely szerint a háborút akaró tábornokok összezsapnak a józan politikusokkal, főként a Kennedy-fivérekkel, és végül alulmaradnak. De éppen ezekből a hangos jegyzőkönyvek-

⁴⁹ Neidhardt von Gneisenau: „Plan zur Vorbereitung eines Volksaufstands”, in: *Guerrilleros, Partisanen. Theorie und Praxis*, szerk. és bev. Joachim Schickel, München, 1970, 41–68. o., itt: 60. o.; ld. még Reemtsma: „Graungestalt und Nachtviole”, id. kiad. különösen 130–143. o.

⁵⁰ Ld. Bernd Greiner: *Kuba-Krise. 13 Tage im Oktober: Analysen, Dokumente, Zeitzeugen*, Nördlingen, 1988, 10. sk. o.

⁵¹ *13 Days*, amerikai film, 2000, rendező: Roger Donaldson, főszerplők: Shawn Driscoll, Kevin Costner, Drake Cook, Lucinda Jenney és mások.

ből derül ki, milyen erőfeszítést igényelt újra meg újra – és mindvégig – ellenállni a kísértésnek, hogy a zűrzavart, melyben összekeveredett diplomácia, katonai sakkjátzsma, valós és képzelt fenyegetés, a hírek hitelességét illető bizonytalanság stb., atomfegyverek bevetésével tisztázzák. Ha válságok lehetőség marad, az mindig némi megkönnyebbülést is hoz: már csak egyvalamivel kell foglalkozni, ami jelen esetben az lett volna, hogy a Szovjetuniót gyorsabban és alaposabban kell nukleáris sivataggá változtatni, mint ahogy a szovjetek megtehetnék ugyanezt az Egyesült Államokkal.

Az apokalipszistól való félelmet ellensúlyozza a kísértés, amely abból adódik, hogy az embernek módjában áll apokalipszist kirobantani.

Az atombombák készítői az első tesztekéről szóló beszámolóokban olykor mintegy rezegtetik a hangjukat. A Manhattan-terv résztvevői rögtön a *Jelenések Könyvének* szótárából merítettek. Innen származik Robert Oppenheimer szállóigévé vált mondása: „fényesebb ezer Napnál”. Vajon csak úgy előhúzta a repertoárjából, vagy külön készült az alkalomra? És: volt-e a *dologból magából* adódó kísértés, hogy efféle hasonlattal éljen? Az egyik szemtanú, Thomas F. Farell dandártábornok így írja le az eseményt:

A hatást egyszerre lehetne példátlanak, nagyszerűnek, csodálatosnak, megdöbbentőnek és ijesztőnek nevezni. [...] Harminc másodperccel a robbanás után jött a lökeshullám, hatalmas erővel zúdulva emberekre és dolgokra, majd szinte közvetlenül utána egy hangos, hosszan tartó és félelmetes morajlás, mely az Utolsó Ítéletre emlékeztetett, és azt az érzést keltette bennünk, hogy mi, parányi emberek bűnös módon olyan erőkkel kontárkodunk, amelyekkel eddig egyedül a Mindenható rendelkezett.

Sok *Biblia*. A fizikus Ernest O. Lawrence ezt írja:

A hatalmas, sőt irtózatossá robbanás rögtön egyfajta ünnepélyességgel töltött el mindenkit. Volt némi visszafogott taps, de inkább

tompa, már-már hódolatteljesen hangzó mormogás, ahogy az eseményt kommentálták.⁵²

Miről árulkodik mindez? Úgy tűnik, a szemtanúk nem annyira ijedséget éreztek, amiért kiengedték a szellemet a palackból, mint inkább narcisztikus borzongást, amiért épp nekik sikerült kiengedniük. Hasonló figyelhető meg a politikusoknál, és bár az aligha állítható, s még kevésbé bizonyítható, hogy a bombákat az ilyen érzések miatt vetették be, azt mégis észre kell venni, hogy a bevetésükről hozott döntést ilyen érzések kísérték.

Az első hír, amelyet Stimson hadügyminiszter kapott, és rögtön továbbított Truman elnöknek, így hangzott:

Ma reggel megvolt az operáció. A diagnózis még nem teljes. De az eredmények kielégítőnek tűnnek; és máris felülmúlják a várakozásokat.

Július 18-án befutott egy másik távirat:

A doktor azonnal visszajött, nagyon lelkesen és bizakodón, hogy a KISFIÚ ugyanolyan erős, mint a bátyja. Szeme elragyogott Highboldig, kiáltását a farmomról is hallhattam volna.

A szöveget dekódolva ez azt jelentette, hogy a robbanást 400 kilométerről is látni és 80 kilométerről is hallani lehetett.⁵³

A részben a kódolás miatt furcsán egzaltált szavak még azt is elárulják, hogy az uránbomba után ezúttal egy plutóniumbombát teszteltek. Július 21-én megérkezik egy részletesebb jelentés. Stimson:

Rendkívül impozáns szöveg volt, világosan és gördülékenyen megírva, nagyon fontos kísérő dokumentumokkal. [...] Meglehetősen teljes és sokatmondó jelentést kaptunk a kísérlet roppant sikeréről, és kiderült belőle, hogy a pusztítóerő sokkal nagyobb, mint amire számítottunk.

⁵² Idézi Alperovitz: *Hiroshima*, 275. o.

⁵³ I. m. 264. sk. o.

Ugyanaznap John McCloy hadügyminiszter-helyettes a következőket jegyzi be naplójába:

Ma megjött a jelentés a korszakos eseményről. [...] A leírás nem sok kétséget hagy afelől, hogy egy új világ küszöbén állunk – az atomenergia világának küszöbén. Valószínűleg nagyobb jelentőségű, mint az elektromosság felfedezése. A robbanás jelensége olyan lenyűgöző volt, hogy úgy tűnt, akik leírták, nem találtak rá szavakat.⁵⁴

Az említett jelentésben többek közt ez állt:

Az Új-Mexikó állambeli Alamagorodo légítámaszpont egyik távoli pontján lezajlott az első átfogó kísérlet az atomhasadás elvén alapuló implóziós típusú bombával. A történelemben először került sor nukleáris robbantásra. [...] A kísérlet sikere a legoptimistább várakozásokat is felülmúlta. [...] Hatalmas lökéshullámok voltak. Rövid ideig 30 kilométernél is nagyobb körben olyan fényhatást lehetett látni, amely a déli napfény többszöröse volt; kialakult egy óriási tűzgömb, mely másodpercekig megmaradt. Azután a gömb gombaalakot öltött, és tízezer láb magasra emelkedett, mielőtt kihunytt volna. [...] Akik ott voltak, mindannyian [...] mély félelmet éreztek.⁵⁵

Truman július 25-én ezt írta naplójába:

Feltaláltuk a világtörténelem legszörnyűsegebb bombáját. Ez lehet az a pusztító tűz, amely a prófécia szerint az Eufrátesz völgyét sújtja, Noé és az ő legendás bárkája után.⁵⁶

Kiélvezik a fenségest. De, a pszichoanalízis nyelvén szólva, az eltolás módusában. Az ember – a „porszem”, a „semmi” – látszólag az előtt hajlik meg, amitől „együtt van a világ”, ám valójában – „s bűverővel én is művelek csodát” – önmaga előtt. Nem is csoda. Elvégre akikről itt szó van, nincsenek megdermedve a hódolattól és a félelemtől; nem kérdik maguktól, szabad-e tenniük, amit tesznek, nem kérdik azt sem, szabad-e tervezniük, amit talán terveznek. Eufóriában vannak, szinte magukon kívül, ez látszik mindenhol. Mit is írt Truman?

Feltaláltuk a világtörténelem legszörnyűsegebb bombáját.

⁵⁴ Idézte in: i. m. 274. o.

⁵⁵ Idézte in: i. m. 275. o.

⁵⁶ Idézte in: i. m. 274. o.

Stimson:

Aztán elmentem [...] Truman elnökhöz. Megkértem, hívja be Byrnes minisztert, majd felolvastam az egész jelentést, utána pedig megvitattuk. Roppantul örültek. Az elnököt hihetetlenül felvidította a dolog, és újra meg újra visszatért rá, amikor találkoztunk.⁵⁷

Hogy egy elnök örül, mert sikerül neki valami, amivel újrakeverheti a világpolitikai kártyákat, abban nincs semmi meglepő. Nem arról van szó, hogy úgy lett volna rendjén, ha Truman, apokaliptikus rémülettől áthatva, megpróbálja visszatuszkolni a szellemet a palackba. Az érdekes az, ahogy a dologban lelt tiszta öröm kiegészül az apokaliptikus szótárral és a fenségesség érzésével. És ennek az örömnak az immár rendelkezésre álló pusztító eszköz a tárgya. Truman „félelmetes siker”-ről⁵⁸ beszél.

Ugyanekkor, ugyanennek az izgalomnak a napjaiban születik meg a döntés arról, hogy élesben is bevetik a bombákat, nem várják ki, hogyan reagál Japán a szovjet bevonulásra, és nem is figyelmeztetik előre. Stimson azt írja naplójában, hogy Truman „más ember” lett, Churchillnek pedig feltűnik, mennyire „fel van dobva” az elnök. Aztán őt is beavatják; őt is elfogja az eufória. Alan Brookes brit vezérkari főnök naplója szerint Churchill „teljesen el volt ragadtatva”:

Azt mondta, most már nincs szükség arra, hogy az oroszok belépjenek a Japán elleni háborúba, az új bomba magában is elég az ügy rendezéséhez. Ráadásul a kezünkben van valami, amivel helyreállíthatjuk az egyensúlyt az oroszokkal szemben. [...] Churchill már képesnek látta magát arra, hogy [...] az összes orosz ipari központot és nagyvárost eltörölje a föld színéről. [...] Rögtön kialakított magának egy csodálatos képet: ő az atombombák egyedüli birtokosa, aki bárhol ledobhatja azokat, ahol csak akarja, ezzel mindenhatóvá válik, és parancsolhat Sztálinnak.⁵⁹

⁵⁷ Uo.; ld. még Robert Jay Lifton–Greg Mitchell: *Hiroshima in America. Fifty Years of Denial*, New York, 1995, 152–158. o.

⁵⁸ Idézi Alperovitz: *Hiroshima*, 273. o.

⁵⁹ Idézve in: i. m. 284. sk. o.

Miért nem került sor minderre? Először is természetesen azért, mert a Szovjetunió, részben a Rosenberg-házaspárnak köszönhetően, hamarosan szintén előállított atombombát. Attól kezdve túl kevés választotta el egymástól a gyilkosságot és az öngyilkosságot, és a Hitler-féle nagy apokaliptikusok, akiknél a pusztítás vágya minden másnál erősebb, szerencsére nem túl gyakoriak. Másodszor a beavatottak szűk körén kívül a bombák ledobását elutasítással, sőt iszonyodva fogadták. William D. Leahy admirális, a szövetségesek egyesített vezérkarának főnöke „barbár fegyver”-ről beszélt, melynek bevetésével

azt az etikai mércét tettük a magunkévá, amely a sötét középkorban a barbárok sajátja volt.⁶⁰ [...] Velem nem közölték, hogy így fogunk háborúzni, és háborúkat nem lehet úgy megnyerni, hogy nőket és gyerekeket pusztítunk el.

Sir Hastings Ismay brit tábornok „undort” érzett.⁶¹ Szükségessé vált az atombombák bevetésének szabálykonform legitimációja, ez pedig a dolgok állása szerint csak annak deklarálása lehetett, hogy *a még több erőszak megakadályozása végett* kellett ledobni őket. Az eseménynek ez az olvasata máig tartja magát a köztudatban. A történelmi igazság nevében lehet, alkalmasint kell is bíráltni, részint mert az igazsággal ne játszunk, részint mert – bár ezt az összetett kérdést itt nem kívánom vizsgálni – talán tartozunk annyival a többségükben el sem temetett áldozatoknak, hogy ne üzenjük utánuk még azt is, hogy sajnálatos módon áldozatai lettek egy amúgy összességében életmentő intézkedésnek. Másfelől a hagyományos legitimációhoz való makacs ragaszkodás nagyban hozzájárult a világunk stabilitásához. A politikusok számára egy csapásra megszűnt a kísértés, hogy ne viselkedjenek felelősségteljesen, s ne igyekezzenek kerülni vagy korlátozni az erőszakot, ahol ez csak lehetséges. Hogy azok maradhassanak, akik a saját szemükben voltak, el

⁶⁰ Id. fent „Az erőszak korlátozása, a bizalom megőrzésének stratégiái: temporalizáció, spacializáció, misztifikáció” című fejezetet.

⁶¹ Idézve in: i. m. 237. sk. o.

kellett felejteniük, kik voltak egy történelmi másodpercig. Az atomcsapás elrendelése, mondta később Truman,

nem volt nagy döntés. Az atombomba csak egy újabb hatalmas fegyver volt az igazságosság arzenáljában. [...] Tisztán katonai döntést hoztunk annak érdekében, hogy befejezzük a háborút.⁶²

Ez a speciális legitimációs minta annyira erős, de első sorban persze a modernség percepciók mintái olyanok, hogy még a döntést a megelőző folyamat rekonstruálása alapján elítélő bírálók sem tesznek mást, mint hogy egy legitimációs célzatú instrumentális magyarázatot egy delegitimációs célzattal helyettesítsenek. Mindkét esetben abból indulnak ki, hogy lényegében lokatív erőszakról volt szó. Vagy azt szolgálta, hogy a japán hadsereg mint ellenálló objektum inaktívvá váljon, vagy azt, hogy a fenyegetés hatására a szovjet hadsereg inaktivitásra kényszerüljön. De az atombombák ledobása mindkét magyarázat típus szerint demonstráció volt, mégpedig a pusztítóerő demonstrációja.

Az atomcsapás elrendelése ezt a demonstrációt egy történelmi másodpercig annak érzékelték, ami volt: az autotelikus erőszak orgiájának.

A kórlátózott apokalipszis lehetősége megmutatta nekik az utat, amelyen büntetlenül túlléphetnek az emberek szabályain. Csak két lépést tettek meg rajta.

Bármily jelentős volt is ez a két lépés, és bármennyire számolni kell is azzal, hogy a XXI. századot sokféleképpen formálhatják olyan államok a maguk atomfegyvereivel, amelyek nem részesei egy elrettentésre orientált modellnek – amilyen a hidegháborús felállás volt –, az, amit „Hirosima és Nagaszaki” jelöl, mégis sokkal kevésbé hatott a modernség önképére, mint az, amit a „Gulag” és „Auschwitz”. És pontosan azért nem változtatta meg gyökeresen a képzeletnek ezt a termékét, mert az atomfegyver első bevetését sikerült „normális háborús

⁶² Idézve in: i. m. 558. o.

cselekményként” elkönyveltetni. Egy *eljövendő* katasztrófától félték, a *múltbeli* katasztrófa még mintegy befért annak keretei közé, ami egy modern háborúban bizony megtörténhet. Az állami erőszak-monopólium és az emberek interakciója szintén érintetlen maradt. Röviden:

A kontroll-képzelet-interakció szerkezet összességében nem változott. Ezért maradt intakt a modernség önképe, jöllehet az atomfegyverek léte teljesen átrajzolhatja a háborúk eszkalációjának dinamikáját. Hirosima az autotelikus erőszak excesszusa volt, de nem annak érzékelték.

A bandaképződés mint modernizációs erő

On s'engage et puis on voit.

Napóleon

Trina szakácső, aki eddigelé hűséges, derék felesélednek mutatkozott, hirtelen leplezetlen zendülésbe csapott át. [...] Mikor a konzulné egy nem sikerült mártás miatt összeszidta, keresztbe fonta csupasz karjait és kijelentette:

– Megájjon csak, naccsága, lesz az még másképp is, gyűn még a kutyára dér, akkor majd én ülök szelyemruhában a kanapén, a naccsága meg majd mosogathat...

Természetesen rögtön felmondtak neki.

Thomas Mann: *A Buddenbrook-ház*

Ez a fejezet nem a Szovjetunió története novellaformában, nem is a létező kommunizmus ábécéje. Egyetlen aspektusát szeretném csak kidolgozni ennek a közel egy évszázadig tartó emberkísérletnek – egy olyan aspektusát, amely különböző törésekben és az idők folyamán hol világosabban, hol kevésbé világosan mutatkozik, de amely véleményem szerint döntő jelentőségű, ha meg akarjuk érteni, a rezsím erőszak-dinamikáját.

Az 1917. novemberi pétervári puccs, mely aztán a nagy októberi szocialista forradalomként vonult be a történelembe, győzelmének látszólagos valószínűtlenségével nyűgözhetette le mind ellenségeit, mind azokat, akik hozzá fűzték reményeiket, és tőle várták eszményeik valóra válását. A bolsevikok, noha a karizmatikus Trockij átállt hozzájuk, valójában fanatikusok kisebbségi szektája voltak, vezetőik csak álruhában és parókiában merészkedhettek ki az utcára, és nem sokan hittek közülük egy forradalom lehetőségében. A helyzet akkor változott meg, amikor Leninnek, aki ekkor még nem volt istenhez hasonló, sikerült érvényesíteni az akaratát a többséggel szemben. Ezután immár tulajdonképpen következetes módon tudták végrehajtani a forradalmat – ha nem is oly bravúrosan, mint ahogy a szervező, Trockij utólag leírta –, éspedig azért, mert semmilyen ellenállásba nem ütköztek. Merő voluntarizmusból cselekedtek, és a voluntarizmus egész az 1945 után létrejött szovjet blokk felbomlásáig az egyik fő ismérve maradt annak a politikának, amely a determinizmus jegyében indította diadalmas harcát.⁶³ Tényleg nem volt senki, aki akár csak intézkedhetett volna annak megakadályozása érdekében, hogy a bolsevikok átvegyék az ellenőrzést a pétervári infrastruktúra – pályaudvarok, posta, távírda, állami bank, telefonközpont, elektromos hálózat – fölött.⁶⁴ A Téli Palota ostroma viszont, ahogy az eseményt utóbb nevezni kellett, kis híján bohózatba fulladt. A szükséges csapatok késtek, a Péter-Pál erődből nem adták meg a megbeszélt jelet, mert a parancsnok beleesett egy sáros verembe, aztán pedig nem tudták bekapcsolni a jelzőlámpát, melynek ráadásul a színe is rossz volt. Lenin erre egyszerűen közölte a gyűlésező pétervári szovjettel, hogy Kerenszkij ideiglenes kormányát már megdöntötték. Azután, minthogy a Péter-Pál erődben a csapatoknak még

⁶³ Ld. Theo Pinker és mások: *Der Plan als Befehl und Fiktion. Wirtschaftsführung in der DDR*, Opladen, 1995.

⁶⁴ Az alábbiakhoz ld. Figes: *Die Tragödie eines Volkes*, id. kiad. 501–528. o.

mindig technikai problémáik voltak, az Auróra cirkáló lőni kezdte a Téli Palotát, s bár különösebb kárt nem okozott – a legtöbb lövedék a Névába csapódott –, az ott tartózkodó miniszterek feladták, és hagyták magukat foglyul ejteni (Kerenszkij addigra már elmenekült egy, az amerikai követségről lopott autóval). Lenin bejelentette ezt a gyűlésen, a bolsevikok pedig, noha nyilvánvalóan kisebbségben voltak, átvették a hatalmat. Eljárási trükkökkel több helyet szereztek maguknak, mint amennyi járt volna nekik. A puccs bírálójának egy része tiltakozásul elhagyta a gyűlést, a maradékat pedig Trockij zavarta el a híressé vált szavakkal:

Nyomorult, bukott emberek vagytok, leszerepeltetek; takarodjatok oda, ahova mostantól valók vagytok: a történelem szemétdombjára!⁶⁵

A távozók közül Martov még odakiáltotta Lenin egyik hívének:

Egy nap még megérted, milyen bűncselekményben veszel részt itt!⁶⁶

De nem volt senki, aki megpróbálta volna megakadályozni a bűncselekményt.

A bolsevikok azért tudták megszerezni a hatalmat, mert mindenki – a kormány is, a pétervári szovjet nem bolsevik többsége is – azt hitte, hogy az már az övék, és azért hitte mindenki ezt, mert a bolsevikok úgy viselkedtek, mintha már az övék lenne. A szó minden értelmében ütőképesebbnek látszottak, mint amennyire azok lettek volna, ha igazán ütni kell; ez már a Péter-Pál erődbeli dilettantizmusból is elég jól látszik. De többségükben erőszakra kész habitust mutattak, nem egyszerűen polgáriatlanul festettek, hanem – legalábbis részben – a nagyvárosba betörő martalócoknak hatottak, mosdatlanok voltak, és katonai bőrkabátot viseltek.⁶⁷

⁶⁵ Idézve in: i. m. 519. o.

⁶⁶ Uo.

⁶⁷ Ld. i. m. 517. o.; ld. még Jörg Baberowski: *Der rote Terror. Die Geschichte des Stalinismus*, München, 2004, 32. o.

A forradalom sikerének további fontos oka volt, hogy senki sem gondolta, hogy sikeres lehet. Ezzel még vezető bolsevikok is így voltak a forradalom előtt és után egyaránt; azzal a különbséggel, hogy utána megvalósulni látták, amit Trockij tizennégy évvel korábban jövendölt: hatalmon maradni csak úgy lehet, ha a rezsim átalakul diktatúrává – nem a proletariátus, hanem egy párt diktatúrájává, melyből aztán egy központi bizottság, végül pedig egyetlen ember diktatúrája lesz. Kamenyev, Zinovjev és mások kiléptek a Központi Bizottságból, és tiltakozó levelet tettek közzé az *Izvesztij*-ban: a hatalom csak „politikai terrorral” tartható fenn, a terror viszont

egy kiszámíthatatlan rezsime fog megszilárdítani, s a forradalom halálához és az ország pusztulásához fog vezetni.⁶⁸

Természetesen igazuk volt, csupán egyvalamiben tévedtek: azt kellett volna írniuk, hogy a forradalom politikai terrorral, egy kiszámíthatatlan rezsime megteremtve és az ország pusztulása árán fog *kiktartani*. Mások néhány napot vagy hetet adtak a forradalomnak. A Lenin körüli csoportnak, mely úgy igyekezett diktatórikus rezsimeként berendezkedni, hogy közben katonai eszközei gyakorlatilag nem voltak, ebben a fázisban nem kellett ugyan valóban ütőképes ellenségtől tartania, mindazonáltal berendezkedésének lényeges előfeltétele volt hatalmi pozíciójának valószínűtlensége:

A szociálforradalmárok és a Kadet párt vezetői, akik még a leginkább össze tudtak volna hozni egy ilyen harcoló alakulatot, annyira meg voltak győződve a rezsime küszöbön álló összeomlásáról, hogy elmulasztották megszervezni az ellenállásukat vele szemben.⁶⁹

Forradalmakat és terrorisztikus rezsimiek kiépülését elemezve sohasem szabad alábecsülni ennek a körülménynek a jelentőségét. Erre utal Tieck is a *Der Hexen-Sabbath* fent vizsgált epizódjában: a bíró egyszerűen lehetetlennek tartja, hogy egy olyan bizarr jelenség, ami-

⁶⁸ Idézi Figs: i. m. 529. o.

⁶⁹ I. m. 531. sk. o.

ilyen a szemléltetést őrlött püspök, képes legyen érvényesíteni az akaratát az egész város ellenében, látszólagos ereje és magabiztossága azonban semmivé válik, amikor rádöbben, hogy legalábbis maga a püspök úgy gondolja, képes rá. Ugyanez a mechanizmus figyelhető meg Hitler birodalmi kancellárrá való felemelkedésében.

Mielőtt továbbvinném ezt a témát, ki kell térni egy problémára, amely mindig felmerül a XX. század erőszakos rezsimeivel kapcsolatban: mennyire nevezhetők „modern”-nek? Akik ezt a jelzőt akarják alkalmazni rájuk – legalábbis a nemzetiszocializmusra és a sztálinizmusra –, azok nemcsak olyan tényezőkre hivatkoznak, mint a technológiai fejlődés, az ipari nagyprojektek stb., hanem a Zygmunt Baumannal a modernséghez sorolt megszállottságokra is: ilyen a rendteremtés⁷⁰ és a társadalmi tervezés mániája, valamint az ellenségesség az archaikus-anarchikus társadalmi és/vagy földrajzi terekkel szemben. A szkeptikusabbak viszont felhívják a figyelmet a kommunista diktatúrák uralmi formáira. Jörg Baberowski szerint Sztálin és Mao uralma, noha mindketten „a szép új világról álmodtak”, nem mondható „sem bürokratikusnak, sem rendesnek”:

a monumentális homlokzatok, melyek „rendes” arculatot adtak a XX. század totalitárius rendszereinek, csupán elfedték, hogy mögöttük premodern háborúkat vívtak: nemcsak szomszédos államok, de a saját országukban élők ellen is.⁷¹

Kérdéses számomra, hogy egyáltalán van-e értelme modern és premodern erőszakról beszélni – ebben a könyvben kerülöm is ezt. A háborúk vonatkozásában annyiban lehetséges, hogy például a német Wehrmacht megsemmisítő háborújának semmi köze nem volt a korlátozott háború eszményéhez, melynek modern voltát már többször kimutattuk. Hogy premodern vagy posztmodern

⁷⁰ Ld. Zygmunt Bauman: *Moderne und Ambivalenz*, Hamburg, 1992.

⁷¹ Jörg Baberowski: „Moderne Zeiten?”, in: uő (szerk.): *Moderne Zeiten? Krieg, Revolution und Gewalt im 20. Jahrhundert*, Bonn, 2006, 7–11. o., itt: 9. o.

háborúról kell-e beszélni, ezt a kérdést nyugodtan nyitva hagyhatjuk. De ha a „modern” terminust az ebben a könyvben tárgyalt problémákra vonatkoztatjuk, akkor az erőszakhoz való viszony lesz az érdekes, és gyorsan megállapíthatjuk, hogy bár a kommunista Kína és a Pol Pot-féle Kambodzsa⁷² átvett egy Nyugaton született és a nyugati moderniségre reagálva továbbfejlesztett világnézetet, ti. a marxizmust, egyik esetben sem lehet „modern” rezsimekről beszélni, melynek az erőszakhoz való „modern” viszony ellenében kellett volna megszilárdítania magát. A lenini forradalom és a sztálini diktatúra már kevésbé egyszerű ügy ebből a szempontból. Baberowski kimutatta, hogy az utóbbit mennyire meghatározta az orosz falvakban megszokott erőszak és annak magától értetődősége, egészen a politikai bizottságon belüli nézeteltérésekig – erről még lesz szó. A Lenin és Trockij körüli csoport viszont a nyugati orientációjú orosz városi kultúrából jött, így bennük (modern) íróasztal-bűnözőket, nem pedig primitív gyilkosokat kell látnunk. Ráadásul, ezt érdemes hozzátenni, explicite a jakobinus erőszakra hivatkozva alkalmazták az eszkatologikus tisztogatás retorikáját.⁷³ Úgy tekintettek magukra, mint akik részesei és élharcosai a várt európai forradalomnak, melynek központja nem Pétervárot vagy akár Moszkvában, hanem Berlinben vagy Párizsban kellett volna hogy legyen. Hogy kísérletükben ott voltak azok a martalóc kinézetű, fekete inget és bőrkabátot viselő alakok, az úgy szólván ugyanennek az éremnek a másik oldala. Fontos azonban, és most térek vissza a korábbi témához, hogy Pétervárott olyan emberek találtak, akiket – s ahogy láttuk, még a sajátjaik közül is némelyeket – *sokkolni* tudtak az eszkatologikusan megalapozott és egyszersmind agálytalanul gyakorolt erőszakkal.

⁷² Ld. Michael Sontheimer: „Entkolonialisierung: Kambodscha”, in: Hamburger Institut für Sozialforschung (szerk.): *200 Tage und 1 Jahrhundert. Gewalt und Destruktivität im Spiegel des Jahres 1945*, Hamburg, 1995, 145–166. o.

⁷³ Ld. fent, „A relegitimáció retorikái (3)” című fejezetet.

Mire az újonnan összehívott „Alkotmányozó gyűlés”, melyet a nem bolsevik baloldaliak közül sokan a forradalom valódi gyümölcének tartottak, megtarthatta első ülését a Taurisz-palotában, addigra a bolsevikok már régen kormányt alakítottak, és létrehozták az új titkosrendőrséget, a Csekát⁷⁴ is, *carte blanche*-t adva első vezetőjének, Feliks Dzerzsinszkijnek. Az ülést részeg vörös gárdisták felügyelték úgy, hogy puskáikkal olykor az éppen beszélő küldöttre céloztak. A gárda parancsnoka egyszer csak közölte, hogy az emberei fáradtak, és haza akarnak menni, és távozásra szólította fel a megfélemlített küldötteket. Aztán bezárták mögöttük a palota kapuját, és másnap már vissza sem engedték őket: bejelentették, hogy a gyűlés feloszlott.⁷⁵

Az 1917. novemberi puccs sikerét nem érhetjük meg rendesen, ha nem vesszük figyelembe, milyen bénító félelmet keltettek a bolsevikok másokban azáltal, hogy a magabiztos önfelhatalmazással és a fizikai önreprezentációval világosan artikulálták az erőszakra való hajlandóságukat.

Ez a körülmény a puccsot *modern* jelenséggé teszi, ami pedig utána következett, az a *modernizáció* útja volt.

1917 novemberére az intézmények már jócskán erodálódtak. Amikor a bolsevikok egy anticipatorikus aktussal a magukénak mondták, majd ezt az igényüket fenntartva és a realitás látszatával felruházva magukhoz is ragadták a hatalmat, a siker receptje az volt, hogy – akarva is, akaratlanul is – hagyták folytatódni az erőziót, s emellett fiktív intézményeket hoztak létre, melyeket azonban valóságosnak mondtak és ezáltal meg is tudtak honosítani a valóságban. Beszélhetünk ennek kapcsán a Skinner-féle pozitív megerősítésről, gondolhatunk a „még többet ugyanabból” neurotikus folyamatára, vagy felidézhetünk

⁷⁴ „Összorosz rendkívüli bizottság az ellenforradalom és a szabotázslöküzdésére”, rövidítve Cs. K.

⁷⁵ Ld. Fíges: i. m. 540. és 546. sk. o.

olyan közmondásokat is, mint „nyertes csapaton ne változtass” és „járt utat a járatlanért el ne hagyj”, a bolsevikok uralmának történetében mindenesetre újra meg újra megtaláljuk az őket hatalomra segítő recept – vagy, ha tesszük, esetleges keverék – elemeit. Első saját intézményük a Népbiztosok Tanácsa volt (Szovnarkom – nyugati terminológiával kormány lett volna), melynek első ülésein

feltűnően konspiratív légkör uralkodott. Mintha a bolsevikok léleken nem lettek volna képesek arra, hogy földalatti harci szervezetből átalakuljanak az államot kormányzó felelős párttá.⁷⁶

A bolsevikok történetének végén utolsó főtítkáruk meghirdette a glasznoszttyot. De mi nem magával ezzel a történettel foglalkozunk itt. Annak az uralmi formának a szerkezetét akarjuk megérteni, amely létrehozta a Gulagot, s a Szovjetuniót a tömeges gyilkosságok és terror közepette világhatalommá tette.

Maradjunk még a kezdeteknél.

A bolsevikok sikerében [...] döntő jelentősége volt egy kettős folyamatnak: egyidejűleg építették és rombolták az államot. Egyfelől a legmagasabb állami szinten arra törekedtek, hogy minden hatalmat a párt kezében összpontosítsanak, és a terror eszközeivel felszámoljanak mindennemű politikai ellenállást. Másfelől gyökerestül kiirtották a régi állami hierarchiát oly módon, hogy az egész közigazgatási hatalmat átruházták a helyi tanácsokra, az üzemi szervezetekre, a katonai bizottságokra és az osztályuralom más, decentralizált grémiumaira. Az így keletkező hatalmi vákuum segített aláaknázni a demokráciát a centrumban, miközben a tömegeket semlegesíteni lehetett azzal, hogy közvetlen környezetükben hatalmat gyakorolhattak régi osztály- vagy etnikai ellenségeik felett. Erre természetesen nem volt jól kidolgozott átfogó terv, mindenben improvizáltak, ahogy forradalmárokhoz illik; de legalábbis Lenin ösztönösen ráért az általános irányra, arra, amit ő maga „forradalmi dialektika”-nak nevezett, és sok szempontból éppen ebben rejtett a politikai zsenialitása.⁷⁷

A hatalom koncentrációnak és diffúziójának ez a – Lenin szavával – dialektikája az a séma, amelyből a bolse-

⁷⁶ I. m. 534. o.

⁷⁷ I. m. 532. o.

vizmus különös erőszak-dinamikája megérthető. A „meg kell tenned” és a „meg szabad tenned” különös összekapcsolódásáról van szó.⁷⁸ Az egyik oldalon megszervezik a monopolizált erőszakot. A börtönök megtelnek a politikai ellenzék képviselőivel; Dzerzsinszkijnek; akinek vezetése alatt a Cseka kiépül, a jakobinus hagyomány szerint a háború a krédója:

Ne higgyék, hogy forradalmi igazságszára törekszem; most nem igazságszára van szükségünk. Most háború folyik, szemtől szembe, harc a végsőig, életre-halálra.⁷⁹

A Cseka – teszi hozzá Orlando Figes –

kezdeti fogva a törvényen kívül működött.⁸⁰

Formálisan a Szovnarkomnak volt alárendelve, de nem volt felé jelentéstételi kötelezettsége. Könnyen kitalálható, milyen dinamika származik ebből. Vagy maga a titkosszolgálat veszi át a hatalmat, vagy az a személy válik faktikusan diktátorrá, aki a titkosszolgálat vezetőjét ellenőrzi. Ez a volt a titka például annak, hogy Pinochet tábornoknak olyan domináns szerepe lehetett a chilei katonai juntán belül.⁸¹ Az intézményileg nem beágyazott titkosszolgálat kockázata számos történelmi példával illusztrálható. Az egyik legkorábbi Seianusé, aki Tiberius uralodása idején a császári testőrség parancsnoka volt.⁸² Amikor a császárnak elég lett a kormányzásból, és Rómát elhagyva visszavonult Caprira, Seianus gyakorlati-

⁷⁸ Ld. fent a „Participációs hatalom, bizalom és jogiasítás” című fejezetet.

⁷⁹ Idézve in: i. m. 540. o.

⁸⁰ Uo.

⁸¹ Ld. Ingo Kletten: „Durch Terror zum modernen Staat. Der chilenische Geheimdienst DINa”, in: Jan Philipp Reemtsma (szerk.): *Folter. Zur Analyse eines Herrschaftsmittels*, Hamburg, 1991, 37–72. o.

⁸² Ld. Gaius Suetonius Tranquillus: *A caesarok élete*, Európa, Budapest, 1994, Tiberius 65, 183. sk. o. (ford. Kis Ferencné); Zvi Yavetz: *Tiberius. Der traurige Kaiser*, München, 1999, 124–151. o.

lag a helyetteseként ténykedett – ő volt az egyetlen kápocs Tiberius és a külvilág között. Rómában (legalábbis egyes beszámolók szerint), ha nem is terrorisztikus, de elnyomó és önkényes rezsimet működtetett. Olyan pozícióba akart kerülni, hogy ő lehessen Tiberius utódja, ennek érdekében nem riadt vissza az intrikáktól és a be-súgásoktól, beházasodott a császári családba, és igyekezett megszerezni a legfontosabb hivatalokat (habár Augustus óta ezeknek a valóságban már csak szimbolikus jelentőségük volt). Ily módon egy idő után közvetlen fenyegetést jelentett Tiberius számára, hiszen annak halálával semmit sem veszíthetett, de annál többet nyerhetett volna. Tiberius Macroval, Seianus egyik emberével megüzente a parancsnoknak, hogy a szenátus következő ülésén megkapja a tribuni rangot, ami valószínűvé tette volna, hogy ő lesz a császár utódja. Ezzel egyidejűleg Macro lett a testőrség új parancsnoka. Ám a szenátusban felolvasott levelében Tiberius nem Seianus tribuni kinevezéséről rendelkezett, hanem a letartóztatását követelte. Seianust a letartóztatása után azonnal kivégezték, holttestét a római csőcselék három napig gyalázta; majd a Tiberisbe vetették.

Hasonlóan alakult Nyikolaj I. Jezsov sorsa. Jezsov kezdetben a Központi Bizottság (KB) személyzeti osztályának vezetője volt,⁸³ aztán bejutott a KB-ba, 1936-ban kinevezték belügyi népbiztossá, így ő került a Cseka utódszervezetének, az NKVD-nek az élére, egy évvel később pedig a legfőbb irányító testületnek, a Politikai Bizottságnak vagy Politbüro-nak is tagja lett. Ritka, hogy egy magas rangú gyilkos ennyire kivége a részét az államunkából is. Ha a Politbüro délelőtt ülésezett, Jezsov olykor közvetlenül kihallgatásról érkezett, és előfordult, hogy vérfoltos volt az ingujja.⁸⁴ Abban az időben a terror bárki ellen irányulhatott, ezért hatványozottan jelentkezett az a probléma, hogy a monopólium által

⁸³ Ld. Simon Sebag Montefiore: *Stalin. Am Hof des roten Zaren*, Frankfurt am Main, 2005, 172. o.

⁸⁴ Ld. i. m. 282. o.

delegált erőszak erőszakkal nem kontrollálható.⁸⁵ Jezsov, aki az alkoholt és a szexet ugyanannyira szerette, mint a kínzást, egy tivornyán azzal kérkedett, hogy az egész Politbüro „a markában van”, és „bárkit letartóztathat, akit csak akar”; részegen állítólag arról is beszélt, hogy Sztálint meg kell ölni. Ezután egyre inkább félreállították, nyilvánosan megbírálták az NKVD tevékenységéért, és 1938-ban Lavrentij Berija váltotta őt a szervezet élén. Bár még kinevezték a vízi közlekedés népbiztosává, és a KB-nak is tagja maradt, 1939-ben letartóztatták, és kivégezték. Berija túlélte Sztálint, sőt azzal dicsekedett, hogy ő ölte meg, amiből valószínűleg csak annyi igaz, hogy nem hívott hozzá idejében orvost. Ezután érdekes módon liberalizálni szerette volna a rendszert, de a hatalmi viszonyok még nem voltak kellőképpen tisztázottak: Hruscsov, Sztálin másik visszataszító fogdmege, aki a maga részéről el akart szakadni a sztálini rezsimtől; lecsukatta, majd kivégeztette őt.⁸⁶ *Sic transit.*

A hatalom megtartása érdekében centralizálni kellett a terrort – ebből a szükségszerűségből született a Gulag. A bolsevikok intézményellenessége folytán a hagyományos börtönrendszer is egyre rosszabb állapotba került. Voltak, akik eltűntek a börtönökben, másoknak viszont, tekintettel a kinti körülményekre, nem is volt annyira rossz dolguk. Az őrzés kaotikus volt, helyenként lényegében meg is szűnt. A pétervári börtönről azt tartották, hogy

onnan akkoriban csak az nem szökött meg, aki túl lusta volt hozzá.⁸⁷

A bolsevikok meg akarták szüntetni ezeket az állapotokat, méghozzá úgy, hogy egyszersmind elkülönítsék a politikai és a köztörvényes foglyokat, és legalábbis az előbbieket szökésbiztosan őrizték. Politikai bűnözőnek nem definíció, hanem hovatartozás alapján minősítettek embereket; hogy mi számít politikai bűnözésnek, az

⁸⁵ Ld. fent az „Átruházás” című fejezetet.

⁸⁶ Ld. i. m. 212–369. o.

⁸⁷ Anne Applebaum: *Der Gulag*, Berlin, 2003, 47. o.

a Szovjetunió végéig definiálatlan maradt.⁸⁸ A Csekának gyakorlatilag teljhatalma volt abban, hogy megállapítsa, kik a szovjetrendszer ellenségei.

A bolsevik erőszak nem tényleges ellenségeket vett célba, hanem közösségeket, melyek tagjaival úgy bántak, mint a leprásokkal: idetartoztak a nemesek, a földbirtokosok, a katonatisztek, a papok, a kozákok, a kulákok. [...] Az ellenség nem tudta magáról, hogy ellenség; csak a kommunisták fejében létezett.⁸⁹

A letartóztatottak elhelyezése céljából Trockij és Lenin „gyűjtőtáborok” létesítését szorgalmazta, és a breszt-litovszki béke után a Cseka megkapta a kiürült hadifogolytáborokat; ezeket hol „speciális”, hol „különleges táboroknak” nevezték. Végül az igazságügyi hatóságok alá tartozó börtönöket intézményileg összevonták a Cseka táboraival: a Cseka égisze alatt.

A Cseka lenyelte a konkurensait.⁹⁰

A Cseka (később GPU, OGPU, NKVD, KGB) felállítását és kiépítését egyrészt tekinthetjük az erőszak államosításának és központosításának/monopolizálásának, másrészt az erőszak szélsőségesen perszonalizált maradt, s attól függött, hogy a titkosszolgálat vezetői milyen szubjektív ellenségképeket gyártottak maguknak, és hogyan kommunikáltak a politikai vezetéssel és magával a diktátorral.

Az összevonás után megkezdődött a lágerrendszer kiépítése. Az első tábor a Szoloveckij-szigeteken állították, majd az évek folyamán az egész országra kiterjedő hálózat – Szolzsenyicin kifejezésével: szigetcsoport – jött létre.⁹¹ Robert Conquest az 1960-as években úgy becsülte, hogy az NKVD csak 1937-ben és 1938-ban hétmillió embert tartóztatott le.⁹² J. Arch Getty drasztikusan lefelé

⁸⁸ Ld. i. m. 46. o.

⁸⁹ Baberowski: *Der rote Terror*, 37. sk. o.

⁹⁰ Applebaum: i. m. 51. o.

⁹¹ Ld. még Tomasz Kizny: *Gulag*, Hamburg, 2004.

⁹² Ld. Robert Conquest: *Der große Terror. Sowjetunion 1934–1938*, München, 1992, 550. o.

korrigálta ezt a számot, néhány ezerre.⁹³ Azóta már hozzáférhető az NKVD nyilvántartásai, melyek évekre lebontva adják meg a rabállományt, a mindenkor január 1-jei állapotot tükrözve. Eszerint a Gulag-rabok száma 1930-tól 1936-ig körülbelül 180 ezerről 1,3 millióra nőtt, aztán 1948-ra kétmillió fölé (ezen belül a háború éveiben csökkent, de nem került egymillió alá), majd 1953-ra, Sztálin halálának évére 2,5 millióra. Ezek a számok, ahogy mondtuk, a teljes állományra vonatkoznak, nem arra, hogy az egyes években hány embert küldtek a táborokba. Applebaum ugyanakkor felhívja a figyelmet a roppant mértékű fluktuációra:

1943-ban például [...] 2,421 millióan raboskodtak a Gulagon. Ám ugyanezen év elejétől a végéig az összlétszám 1,5 millióról 1,2 millióra csökkent. A két adat közti különbség részben a rendszeren belüli transzferekkel adódik, de egyúttal a rabok óriási mozgását is jelzi, melyet az összlétszám nem fejez ki. [...] Egy másik példa: 1947-ben a táborokban 1 490 959 érkezést és 1 012 967 távozást regisztráltak.

A „távozás” jelenthet halált, szökést vagy elbocsátást. A különböző adatokat kiértékelve Applebaum arra a következtetésre jut, hogy 1929 és 1953 között körülbelül 18 millió szovjet állampolgárt vittek a táborokba és a munkakolóniákra. Ebben nincsenek benne azok, akiket a munkahelyükön végzendő kényszers munkára ítélték (tehát fogva tartás nélkül), mint ahogy nincsenek benne a hadifoglyok, a deportált „kulákok”, a lengyelek, a balti államok polgárai, a volgai németek, a tatárok stb. sem.⁹⁴ Applebaum 28,7 millióra teszi azok számát, akiket a Szovjetunióban ilyen vagy olyan formában kényszers munkára fogtak.⁹⁵ Az NKVD statisztikáiból az is kiderül – habár ezt Applebaum csak „fenntartásokkal” közli –, hogy az egyes években a rabok hány százaléka halt meg a Gulagon (nem számítva azokat, akik már a transzportot sem éltek túl): a ráta 1953-ban volt a legalacsonyabb, 0,67

⁹³ Ld. Applebaum: i. m. 613. o.

⁹⁴ I. m. 614. sk. o.

⁹⁵ Ld. i. m. 617. o.

százalék; és 1942-ben a legmagasabb, 24,9 százalék.⁹⁶ Arra vonatkozóan, hogy összesen hány ember esett áldozatul a bolsevik terrornak, a becslések 10 és 20 millió között mozognak.⁹⁷

A központosított terrorral szemben a másik oldalon ott volt, legalábbis a forradalom kezdetén, az ölésre való engedély, a „meg szabad tenned” elvét követő erőszak. Semmiképp sem beszélhetünk terrorisztikus számításról, a bolsevikoknak inkább csak kapóra jött a dolog, vagy, ahogy már idéztük, Lenin „ráértett az általános irányra”. Figes szerint a bolsevikok „támogatták ugyan a tömeges terrort, de nem ők vezették be”.⁹⁸ Ez csak félig igaz, ám ez a fél sem kevés, különösen ha figyelembe vesszük, hogy eleinte nem is állt módjukban nagy léptékben terrort alkalmazni. A „meg szabad tenned” is lazán értendő ezért, hiszen nem volt olyan választásuk, hogy engedik vagy akadályozzák a terrort a falvakban és a gyárakban. Az intézmények összeomlása példátlan fosztogatási hullámhoz vezetett. Az emberek elvettek mindent, amit csak tudtak, eladtak mindent, amiért csak pénzt lehetett kapni, még etnikai kisebbségekhez tartozó nőket is – „darabját” 25 rubelért, ahogy Gorkij írta iszonyodva,⁹⁹ amikor még nem csodálta a Gulag rendjét¹⁰⁰ –, és megittak mindent, amit csak a pincékben találtak. Az ország új urai; akikről senki sem tudta, hogy azok is maradnak-e, nem tudták volna megakadályozni mindezt, így aztán – akár az egyszerű „ha nem tudod legyőzni őket, csatlakozz hozzájuk” megfontolás alapján, akár forradalmi meggyőződésből – ösztönözték, hogy „fosztogassanak, akiket eddig kifosztottak”. De nemcsak rablóhadjáratok voltak, melyek során mellékesen tönkretettek mindent, amit nem tudtak használni, hanem az autotelikus erőszak is tombolt: agyonverték, megfojtottak, halálra kínoztak embereket; a Don melletti Taganrogban a Kadet párt ötven

⁹⁶ Ld. i. m. 618. o.

⁹⁷ Ld. i. m. 620. o.

⁹⁸ Figes: i. m. 554.

⁹⁹ I. m. 557. o.

¹⁰⁰ Ld. Applebaum: i. m. 81–85. o.; Kizny: i. m. 74. sk. o.

tagját egy kohóba dobták.¹⁰¹ Trockij úgy beszélt, mint Buddenbrookék szakácsnője:

Apáink és nagyapáink évszázadokon át takarították a szemetet az uralkodó osztály után, most majd teszünk róla, hogy ők takarítsák a szemetet miutánunk.¹⁰²

A valóság túlszárnyalta a regényt: „házbizottságok” alakultak, hogy gondoskodjanak a lakótér igazságosabb elosztásáról, ami önmagában akár a forradalom egyik nyeresége is lehetett volna, ha ésszerűen csinálják. De itt csak visszajára fordult a helyzet:

Ha valaki tagja lett a házbizottságnak, vagy főleg a pártnak, feljogosítva érezte magát arra, hogy bosszút álljon azokon, akik addig parancsoltak neki. Elfoglalta a legjobb szobákat a házban, megszerezte magának a legdrágább bútorokat, korábbi munkaadói pedig mehettek a cselédszobákba.¹⁰³

A fennálló viszonyok nagyrészt szétzilálódtak; aminek következtében a városokban teljesen összeomlott az ipar, egész lakónegyedek züllöttek le, az utcákon koszos, agyonparfümözött, ékszereket és csillogó holmikat viselő banditák flangáltak; a falvakban fosztogatottak és pusztítottak; és mindenütt gyilkolt a feldühödött csőcselék, hol azért, hogy rabolhasson, hol azért, hogy büntessen egy rablásért. Nemcsak a bolsevik retorika szította az anarchiát, hanem forradalmár harci osztagok is járták az országot, erőszakra buzdítva. Ezzel egyrészt fokozták az anómiát, másrészt – legalábbis a saját szemükben – az új rend látszatával ruházták fel, azt hirdelve, hogy az erőszak a forradalom jegyében történik, a rablás és a kegyetlenkedés az igazságosság újraelosztása.

Az erőszak-monopóliummal ugyanaz volt a helyzet, mint a hatalommal és az új intézményekkel:

¹⁰¹ Ld. Fíges: i. m. 557. sk. o.

¹⁰² Idézve in: i. m. 561. o.

¹⁰³ I. m. 560. o.

a bolsevikok előbb csak állították, hogy az övék, és ezáltal lett valóságosan is az övék.

Népbíróságokat hoztak létre, melyek a forradalom pecsétjét ütötték arra, ami egyébként is történt volna. Ezek a népbíróságok némsokára a Cseka fennhatósága alá kerültek. A gyilkolás folytatódott, a Cseka kezdetben mintegy csak a nevét adta hozzá, aztán egyre inkább átvette az irányítást. Iszaak Stejnberg igazságügyi népbiztos 1918-ban már pontosan látta a terror irányát. Ezt mondta Leninnek:

Minek nekünk egyáltalán igazságügyi népbiztosság? Nevezzük egyszerűen „a társadalmi tisztogatás népbiztosságának”, és ne bajlódjunk vele többet!

Lenin válasza:

Jó név, pontosan erre van szükség, de ezt nem mondhatjuk.

Gorkij így kommentálta a dolgot:

Oroszországban sok ember van, és van sok gyilkos is. [...] Miért mondaná le Vlagyimir Lenin erről a fölöttébb egyszerű módszerről?¹⁰⁴

A gyilkolás állami fennhatóság alá vétele az erőszak állami monopolizálásának folyamatához tartozik. Ezért is mondhatjuk, hogy a bolsevik diktatúra modernizációs diktatúra volt. Még ha különös is.

Ahogy Dzerzsinszkij maga írta 1922-ben, a Cseka csak „rendezett pályára” terelte „azt az évszázadok alatt felgyülemlett gyűlöletet, amelyet a forradalmi proletariátus az elnyomói iránt érzett”, s amely más-különben „rendezetlen és rendszertelen véres epizódok sorozatává fajult volna”.¹⁰⁵

Az erőszak központosításával nem járt együtt az erőszak csökkenése, hanem az az egyedülálló je-

¹⁰⁴ Idézve in: i. m. 567. o.

¹⁰⁵ I. m. 566. o.

lenség alakult ki, hogy egy társadalom a kiszámíthatatlan erőszak mindenütt jelenvalóságára épült.

Először volt a rendezetlen és rendszertelen véres epizódok sorozata, aztán az ugyancsak rendezetlen és rendszertelen véres epizódok sorozata; de immár a Cseka irányítása alatt, végül pedig – és ettől különösen bizarr a bolsevik terror – olyasvalami, amit egyszerre nevezhetnénk „rendezettnek és rendszeresnek” és „rendezetlennek és rendszertelennek”: a kvóták szerint folytatott tömegterror és tömeggyilkosság. Ez a jelenség történelmileg egyszeri, és *prima facie* nem is igazán érthető. Miféle érdeke fűződhetett a rezsimnek ahhoz, hogy elrendelje ennyi és ennyi ezer ember likvidálását? Olyan emberekét, akik nem voltak ellenségei senkinek, akiknek a halálával keveset vagy épp semmit sem lehetett nyerni, akik nem álltak útjában senkinek? A kérdést már korábban is felvetettük, de pontos választ majd csak később fogunk adni rá.

Kiindulhatnánk persze a kezdeti forradalmiságból, vagy feltételezhetnénk valamiféle képzeletszegény konzervativizmust az ölés dolgában, ám ez bizonyosan nem elégséges annak a társadalomnak a megértéséhez, amely, Jurij Orlov szavaival, évtizedeken át „vérben és hányásban” fetrengett.¹⁰⁶ Baberowski a lenini államterrorista rezsimből a sztálinizmusba való átmenetet illetően döntő jelentőséget tulajdonít két tapasztalatvilág találkozásának: a forradalom és az azt követő polgárháború erőszak-tapasztalata összekapcsolódott egy olyan hagyománnyal, amelyben az emberek már kiskoruktól fogva hozzá voltak szokva a testi erőszakhoz. Ez egyszerre érvényes egyénileg – Sztálint kegyetlenül verte az anyja – és kollektíve: Sztálinnal és társaival olyanok kerültek hatalomra, akik, minthogy „paraszti sorból törtek fel”,¹⁰⁷ megszokták, hogy ügyeiket erőszakkal rendezzék, és ezt a „szokásukat” állami funkcionáriusokként sem

¹⁰⁶ Idézi Baberowski: *Der rote Terror*, 258. o.

¹⁰⁷ I. m. 15. o.

vetkeztek le. Ordzonikidze, Sztálin barátja egyszer állítólag ökölrel esett neki valakinek, aki kritizálni merészelt, Vorosilov pedig ezt üzente egy bírálójának:

Hazug disznó, jól pofán kéne vágni téged!¹⁰⁸

Hasonló színvonalúak Sztálin levelei és ügyiratokhoz írt széljegyzetei.¹⁰⁹

Fiatal korában szinte az összes bolsevik tettes érintkezésbe került az erőszakkal, a forradalom és a polgárháború lehetővé tette számukra, hogy kiéljék erőszak-fantáziáikat. A sztálinista funkcionáriusok valószínűleg egyáltalán nem is tudtak erőszak nélküli világot elképzelni.¹¹⁰

Ezt tanulták abban a milióban, amelyből származtak. Az a kép, amelyet Goncsarov az *Oblomov* kilencedik fejezetében fest az orosz faluról, nyilván nem rugaszkodik el teljesen a valóságtól.¹¹¹ De egyoldalú:

A falvakban iszákosság, kapzsiság és erőszak uralkodott: a férfiak verték a feleségüket és a gyerekeiket, a kívülállókat elszigetelték vagy kizsárolták a közösségből, az alkoholfüggőségben verekedések törtek ki, és ezek nemritkán halálos kimenetelűek voltak. [...] A szabadság [*volja*] azt jelentette, hogy az emberek gátlástalanul vedeltek, gyilkolták a nemeseket és azok hivatalnokait, és elvettek idegen földet, melyeket a sajátjuknak tartottak.¹¹²

A polgárháború bal és jobb, vörös és fehér oldalon egyaránt az autotelikus erőszak excesszusa volt. Nemcsak tömegesen gyilkoltak: rendszeres volt az is, hogy karóba húzták, keresztre feszítették, darabokra tépték az ellenséget.¹¹³

¹⁰⁸ Idézve in: i. m. 89. o.

¹⁰⁹ A Politikai Bizottság üléseinek hangneméhez ld. Oleg W. Chlewniuk: *Das Politbüro. Mechanismen der Macht in der Sowjetunion der dreißiger Jahre*, Hamburg, 1998.

¹¹⁰ Baberowski: *Der rote Terror*, 15. o.

¹¹¹ Ld. Ivan Alekszandrovics Goncsarov: *Oblomov*, Új Magyar Könyvkiadó, Budapest, 1953, 85–130. o. („Oblomov álma”) (ford. Németh László).

¹¹² Baberowski: *Der rote Terror*, 21. sk. o.

¹¹³ Ld. i. m. 49. o.; ld. még Figes: i. m. 80. fénykép.

A sztálinista funkcionáriusokat az excesszív erőszaknak ezek a tapasztalatai termelték ki. Való igaz: Lenin, Buharin, Zinovjev, Trockij és értelmiségi sleppjük minden aggály nélkül folyamodott erőszakhoz. De nem volt hozzá közvetlen, testi viszonyuk. [...] A sztálinista funkcionáriusok számára az erőszak az életelixír volt. [...] Sztálin, Molotov, Kaganovics, Vorosilov, Ordzsonikidze, Kirov, Jezsov – ök testesítették meg a sztálinista funkcionárius politikai stílusát, nyelvet és habitusát. A bálványuk Sztálin volt, a „csodálatos grúz”, ahogy Lenin nevezte őt. Benne egyesültek mindazok a tulajdonságok, amelyek ezeknek a funkcionáriusoknak a körében számítottak: egyszerűség, határozottság, erőszakosság.¹¹⁴

Hogy Sztálin személye nem csak ezért döntő fontosságú a sztálinizmus megértéséhez, az kitűnik abból, hogy halála után legközelebbi bizalmasai és csatlósai nem folytatták a gyilkolást.

A bolsevik projekt [...] nem utolsósorban azért vezetett a tömeges terrorhoz, mert a diktátornak tetszett, hogy embereket ölet meg.¹¹⁵

Nem a perverz szadista Jezsov volt az egyetlen, aki személyesen intézte a kínvallatásokat; Sztálin maga is lejárta a kínzókamrákba, és utasításokat adott, hogy hogyan folytassák a kínzást. Hivatali stílusa is az erőszak volt; megtörtént, hogy a hajánál fogva elkapta a titkárát, és úgy verte bele a fejét az asztalba.¹¹⁶

Mondhatjuk Georg Simmellel, hogy ha a hivatás elhivatottság, úgy annak közegében a társadalom és az egyén harmóniában van: találkozik az egyéniség és a társadalmi kínálat.¹¹⁷ Sztálin ennek az eszmének a borzalmas megtestesülése. De ha a vele együtt felemelkedőknek nem tetszett volna, hogy részt vegyenek az ölésben, aligha alakult volna ki a „sztálinizmus”. Halálán kívül más oka is kellett hogy legyen annak, hogy 1953 után véget

¹¹⁴ Baberowski: *Der rote Terror*, 52. sk. o.

¹¹⁵ I. m. 16. o.

¹¹⁶ Ld. i. m. 206.

¹¹⁷ Ld. Georg Simmel: „Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung”, in: uő: *Gesamtausgabe*, szerk. Otthein Rammstedt, 11. k. Frankfurt am Main, 1992, 59. sk. o.

ért a tömegterror – talán az a vágy, hogy maguk mögött hagyják a félelem millióit.

Baberowski joggal hangsúlyozza, hogy a bolsevik rendszerre jellemző erőszak nemcsak egy bizonyos új rend megteremtésének fixa ideájából származik, hanem ezen eszme megvalósításának *permanens kudarcából* is. Lehet vitatkozni azon, hogy a piacidegen gazdasági rendszer bevezetésének és életben tartásának kísérletéből mennyi írható a marxista elvhűség számlájára, és mekkora része volt benne annak a – látott vagy ösztönösen megérezett – veszélynek, hogy a piac megtartása esetén gazdaságilag erős csoportok jöttek volna létre (mint ahogy a NEP-közláték idején, majd a Brezsnyev-éra szürke maffiagazdaságában létre is jöttek), s előbb vagy utóbb pontosan a Szovjetunió gazdasági primitívizmusa miatt politikai tényezővé váltak volna. Bizonyos szempontból a kettő ugyanaz, és a jakobinusok a világforradalmi gyerekszobában már megélték hasonlót: a politikai egyenlőséget hol csorbítja, hol fenyegeti a gazdasági egyenlőtlenséget generáló piac, a gazdasági egyenlőség érvényesítésének kísérlete pedig a politikai szabadság felszámolását és a terror bevezetését vonja maga után.

Könnyű észrevenni, hogy a hajlam, a szükségszerűség és az ideológiai legitimáció egyfajta hármashangzatot alkot. Ugyanilyen könnyű azonban észrevenni azt is, hogy a város háborúja a vidék ellen – így nevezték a hadikomunizmus fázisát, majd később a küzdelmet azok ellen, akik Lenin NEP-jében a parancsgazdaság piaczgazdasági lazításának nyertesei voltak, valamint a kényszerkollektivizálást – újra meg újra rendes, legfeljebb nagyszabású rablóhadjáratok formáját öltötte. Fegyveres bandák törtek be a falvakba, elvették az élelmiszert és a használható dolgokat, és megölték az embereket. Figes szerint

a bolsevikok a polgárháborúban az osztályharc erőszakos formáját látták,¹¹⁸

¹¹⁸ Figes: i. m. 651. o.

amihez egyszerűen kitaláltak maguknak egy különös paraszti osztályt, a „kulákokat”.¹¹⁹ Ezt azonban ki kell egészíteni a valós történések oldaláról. Az úgynevezett begyűjtőseregek, melyeknek 76 ezer tagjuk volt, munkanélküliekből, kallódókból, nincstelenekből, otthonukat elvesztő egykori katonákból álltak – röviden, olyanokból, akik már csak mások kárára nyerhettek valamit. Betörték a falvakba, leitták magukat, raboltak, amit csak tudtak, és hallatlan brutalitásokat követtek el.

A bandaképződésnek ezeket a formáit magyarázhatjuk a polgárháború káoszával, az általános inséggel és a rablóhadjáratokban részt vevők erőszakra való hajlandóságával. Mindig számításba kell azonban vennünk, hogy a terrort, a parancsgazdaságot és az adott politikai vezetést nem funkcionáló intézmények kapcsolják szorosra össze, hanem személyes viszonyok, mint a klikkekhez tartozás, a klientúraviszonyok, a rokonság, a barátság vagy épp a bandaképződés. Ráadásul ez a módszer – a saját kudarc kompenzálása bandák végrehajtotta tömegterrorral és rablóhadjáratokkal – egyszer valami képpen sikeresnek bizonyult, így hát lehetett folytatni. Az 1932/1933-as éhínség idején, amikor – miként már a hadikommunizmus szakaszában is – nem csak szórványosan fordult elő kannibalizmus, sőt még a piacon is lehetett emberhúst kapni,¹²⁰ tömeges letartóztatásokkal, deportálásokkal és rablóhadjáratokkal igyekeztek úrrá lenni a problémán.¹²¹

A terrorhoz folyamodó rezsim tönkreteszi a maga intézményeit (már ha voltak működő intézményei), és személyes viszonyokkal helyettesíti őket.¹²² A parancsgazdaság felerősíti ezt a mozgást, mert egy bizonyos területi nagyság, valamint a technika és a gazdaság bizonyos fokú komplexitása fölött nem működhet, minél fogva a terv és a tervteljesítés fikcióit csak úgy lehet fenntartani, ha

van egy kollektív rendszer, amelyben mindenki becsap mindenkit több-kevesebb sikerrel – a „több-kevesebb sikerrel” azt jelenti itt, hogy mindenki tudja, hogy minden úgy rossz, ahogy van, s mégis mindenki bízik a folytonosságban, abban, hogy ennek ellenére minden megy tovább. A modell, amely szerint egy ilyen (gazdasági) társadalom működik, a banda, illetve a család.

A család a bandaképződésnek a legtöbb társadalomban eltűrt formája. A család és a banda egyaránt azzal tűnik ki, hogy az összetartó erő lehet a szeretet, de lehet a gyűlölet is!¹²³ – a lényeg a folytonosság közösen táplált fikciója.

A család ezért a bizalom csírája.

A folytonosság iránti bizalom és ennek lehetséges koegzisztenciája azzal a tudással, hogy minden úgy rossz, ahogy van, a társadalmi funkció és a személy összekapcsolódásán (bizonyos értelemben: felcserélődésén) alapul.

Intézményi viszonyokban elképzelhetünk és kívánhatunk is személycserét, társas viszonyokban félelemmel vagy reménnyel gondolhatunk a másik halálára. A családok és a bandák szerkezete olyan, hogy az üres helyek betöltése nem magától értetődő, de a halál nem is jelenti a véget. A folytonosság, a „megy tovább” diffúz érzése keletkezik, keverednek a személyes tulajdonságok és a személyközi funkciók. Annak kockázata, hogy az ember gyilkosság áldozatává válik, a családon belül tudvalevőleg jóval magasabb az átlagosnál, s jóval magasabb volt a Politbúróban és a Központi Bizottságban is. A sztálinista uralomnak a maffia volt a modellje.¹²⁴

¹¹⁹ Ezzel kapcsolatban a realitásokhoz ld. i. m. 653. skk. o.

¹²⁰ Ld. az ezt megörökítő fotót: i. m. 100. fénykép.

¹²¹ Ld. Chlewniuk: i. m. 91. sk. o.

¹²² Ld. fent „A demonopolizáció dinamikái” című fejezetet.

¹²³ Ami személytelen viszonyokban a közömbösség, az bandákban és családokban, pszichológiailag nézve, a gyűlölet egy formája.

¹²⁴ Baberowski: *Der rote Terror*, 15. o.

De nemcsak a maffia, hanem a család is az uralmat gyakorlók körében, akik előszeretettel tették el egymást láb alól.

A politikai döntéseket a Sztálin dácáján vagy a Kremlben rendezett tivornyákon hozták. Akit nem hívtak meg többé ezekre az éjszaka kezdődő és hajnalig tartó lakomákra, az veszített a befolyásából.¹²⁵

A Kremlben az elvtársak egészen közel laktak egymáshoz, dorbézoltak, cetliket dugtak be egymás szobájába az ajtó alatt, eljártak a magánmoziba. A diktátor privát kedvteléseit is számítottak persze; Hitler is elvárta, hogy a környezetében élők megnézzék vele kedvenc filmjeit. A római császárok hatalmához mindig hozzátartozott a magánélet erőszakos (és erőszak támogatta) kiterjesztése,¹²⁶ valamint az intimitás/cimbóraság agresszív változásokba való átfordulása. Ahogyan a családok nagy ünnepeikkel demonstrálják összetartásukat, melyekről minden résztvevő tudja, hogy semmi hasznuk nincs, csak kimerítenek idegileg, úgy a családi vagy bandarezsimek által önmaguknak rendezett nagyszabású, rengeteg pénzbe kerülő ünnepek csupán a biztonság igazolására jók: nincs mitől tartani, hiszen megint sikerült. Erősítik a bizalmat, hogy – *horribile dictu* – minden megy tovább.¹²⁷

A bandák és a családok azok a helyek, ahol együtt létezhet az extrém erőszak és az extrém összetartás. Ez abból adódik, hogy harmóniát ígérnek, és közben megengedik a szenvedés szenvedésokozással való kompenzálását. A mennyországot ígérik, és a pokolbeli élet lehetőségét kínálják.

A bolsevik párt mint a hatalom centruma személyes „klientúraviszonyok” alapján szerveződött. Némileg fél-

vezető ezért a bolsevik rendszert „párturalomnak” nevezni. A párt csak az a hely volt, ahol ezek a klientúraviszonyok kiépültek.

Olyan szövetségként működött, amelyet személyes hálók és vazallusi hierarchiák, nem pedig elvont szabályok és törvények tartottak össze. Rokonság, hűség, becsület és lojalitás: ezek voltak az alapok, amelyeken az új rend nyugodott.¹²⁸

Ahol ezek az erények kötelességgé válnak, demonstrálásuk pedig a hatalom megőrzését szolgáló stratégia lesz, ott szükségképpen kialakul a bizalmatlanság. Aki a bolsevik rendszerben politikailag életben akart maradni, annak folyamatosan bizonyítania kellett, hogy nem ellensége a rendszernek. Ezt pedig az ellenségek azonosításával lehetett a legjobban megtenni.

A sztálini alattvaló éber volt, besúgó volt, akinek nem számított barát és rokon, ha a lojalitását kellett bizonyítania. A besúgás a bolsevizmus lelkes híveinek életformája volt, a besúgót megénekelték és szobrot állítottak neki. [...] A besúgók sértett becsületből, kapzsiságból, irigységből cselekedtek. A besúgás fegyver volt, mellyel az alattvalók a mindennapok ellenségeivel szemben védekeztek, lehetővé tette a lakosságnak, hogy az állam büntető karját a maguk érdekeinek megfelelően instrumentalizálják.¹²⁹

Minthogy a gyárakban folyó rossz gazdálkodást, a nagy építkezéseken végzett kontármunkát és az összes efféle bajt mindig a szabotőrök tevékenységére vezették vissza, könnyű volt célzott besúgással megszabadulni kollégáktól vagy akár üzemi vezetőktől is. Pártfunkcionáriusokat szintén meg lehetett buktatni így. Bár az „alulról jövő sztálinizmus” megfogalmazás annyiban félrevezető, hogy a terror továbbra is a központi hatalomhoz kötődött, a lakosság a besúgás révén mégis roppant participációs hatalomra tett szert.

¹²⁵ I. m. 253. sk. o.

¹²⁶ Ld. Alexander Demandt: *Das Privatleben der römischen Kaiser*, München, 1996, különösen 227–234. o.

¹²⁷ Ld. Rolf: *Das sowjetische Massenfest*.

¹²⁸ Baberowski: *Der rote Terror*, 86. o.

¹²⁹ I. m. 116. és 118. o.

Ha tisztában vagyunk a participációs hatalom működésével,¹³⁰ megérthetjük, miért nem vezet a besúgás gyakorlata az adott társadalom széteséséhez – vagy miért volna hamis azt gondolni, hogy a társadalmat mintegy „kívülről” tartják össze az erőszaknak a rezsim által birtokolt eszközei.

A besúgás bizonyos értelemben bizalomstabilizáló gyakorlat volt.¹³¹

Döntő, hogy az ember tudja, mit kell tennie a folytonosság érdekében – mit kell tennie ehhez a saját háza táján és a nagy egész szintjén. Hogy a rendszer válságaira ellenségek felkutatásával és likvidálásával vagy deportálásával reagáltak, az kívülről nézve örülség volt, de megteremtette a folytonosságot. Ez az örülség a viccbeli emberéhez hasonlít, aki a vonaton utazva bizonyos időközönként kifröccsent pár csepp folyadékot az ablakból, mondván, ez „girri-girri víz”, és jó az elefántok ellen. „De hát itt nincsenek elefántok!” – „Látja, hogy hat?” Váltak természetesen valós problémák, ezeket nem oldották meg, lettek újak, hasonlóak. De az élet ilyen. Az összes problémának csak egy töredékét sikerül megoldani – ha valami változik, az többnyire csak a problémák átcsoportosítása –, és amúgy is mindig keletkeznek új problémák. Azonkívül nehéz ekkora léptékű bolondságban hinni. Valami kell hogy legyen benne.¹³² Ezt mindannyian ismerjük a saját életünkben: hazudunk, tudjuk, hogy hazudunk, és mégis fel vagyunk háborodva, ha valaki nem hisz nekünk (hiszen nem tudhatja); a felháborodás, amiért (joggal) hazugnak tartanak, erősebben van jelen, mint az a tudat, hogy hazudunk.

Sztálin egyszer kibukott az NKVD-re, mert valamilyen kirakatperben egy hamisított dokumentumban egy

¹³⁰ Ld. fent a „Participációs hatalom, bizalom, jogiasítás” című fejezetet.

¹³¹ Ld. fent a „Participációs hatalom és erőszak” című fejezetet.

¹³² Ld. alább a „Terroráció” című fejezetet.

olyan szállodát neveztek meg konspirációs találkozóhelyként, amely az adott időpontban már nem létezett, és külföldi újságírók észrevették ezt:

Mi a fenéért kellett nektek ez a szálloda? [...] Pályaudvart kellett volna írnotok, mert egy pályaudvar mindig megvan.¹³³

De miközben maga határozott meg önkényesen kvótákat, hogy hány embert kell agyonlőni, egyszer ráírvallt Hruscsóvra, amikor az megmutatott neki egy listát:

Ennyit azért mégsem lehet!¹³⁴

Az Umberto Eco regényéből, *A rózsza nevéből* készült azonos című filmben¹³⁵ van egy nagyon szuggesztív jelenet. A titkos eretnekséggel vádoltak egyikét az inkvizítor jelenlétében addig kínozzák, amíg be nem vall mindent. Aztán a bíróság előtt látjuk őt, ahol meg kell ismételnie a vallomását. Eljuttassa a rákényszerített szerepet, hogy elkerülje a további kínzást. Az inkvizítort mégis annyira megrázza a vádlott mélységes gonoszsága, hogy jól látható rémülettel fordul el tőle.

Az egyes besúgó a besúgással egy sikeres probléma-kezelési stratégia része lesz – ráadásul a dolog kifizetődő is a számára. Bebizonyosodik róla, hogy „velünk” van, nem „velük”:

A besúgás sikeres Mi-stratégia.¹³⁶ Ezenfelül karrierstratégia és veszélyelhárítás is egyben.

Jobb elsőnek besúgni, és a besúgás megnyithatja a társadalmi felemelkedés útját.

¹³³ Idézi Montefiore: i. m. 220. o.

¹³⁴ Idézve in: i. m. 286. o.

¹³⁵ *Le nom de la rose / Il nome della rosa / Der Name der Rose*, francia-olasz-német film, 1986, rendező: Jean-Jacques Annaud, főszereplők: Sean Connery, Christian Slater, Helmut Qualtinger és mások.

¹³⁶ Ld. fent a „Bizalom és Mi-konstrukció” című fejezetet.

A beségás végül módot ad tönkretenni mások életét. A beségás lehetősége az ölés lehetősége, még ha csak közvetve is.

A beségó az államot használja arra, hogy elvegye embertársai életét. Ismerünk példát arra, hogy a beségás még a beségásból keletkező nehézségek kezelésére is alkalmazható. 1939-ben a Szovjetunió Kommunista (bolsevik) Pártja XVIII. kongresszusán napirendre kerül az a probléma, hogy „éberség» címen annyi becsületes dolgozót rágalmaznak meg», hogy az megbénítja az ezzel foglalkozó apparátust. A konklúzió: a beségók egy része „ellenség», aki direkt hamis bejelentéseket tesz.¹³⁷ Ezzel közvetve arra szólítják fel a lakosságot, hogy ságja be a hamis beségókat. Klasszikus neurotikus mechanizmus: még többet ugyanabból.

Es mégis: ki tudja, mi lett volna a rezsimból, ha nem tör ki a háború? Szándékosan kiélezetten fogalmazva azt mondhatjuk, hogy Hitler mentette meg Sztálint és a Szovjetuniót – meghozzá azok után, hogy Sztálin mindent megtett Hitler győzelmének elősegítéséért: gondosan megölette a legjobb szovjet tábornokokat, Lengyelország egy részének megszállásával megszüntette az útközözőniát, és lehetőséget teremtett a németeknek a lerohanásra, s amikor a német csapatok felvonultak a határon, megtiltotta a Vörös Hadsereg riadókézsütségsbe helyezését, sőt utóbb a német fegyverek tüzésének viszonzását is, aminek többek közt az lett az eredménye, hogy egyetlen nap alatt a földön megsemmisült szinte a teljes szovjet légierő. Mindennek vége. Feladom. Lenin államot alapított nekünk, mi pedig mindent tönkretettünk.¹³⁸

¹³⁷ Andrej Shdanow: „Abänderung am Statut der KPD SU(B) – Bericht an den XVIII. Parteitag», *Die Kommunistische Internationale. Zeitschrift des Exekutivkomitees der Kommunistischen Internationale*, XX (1939), május 25. különszám, 231–283. o., itt: 244–252. o.

¹³⁸ Idézi Montefiore: i. m. 423. o.

Sztálin tényleg arra számított, hogy letartóztatják.¹³⁹ Elvtársai azonban nyilvánvalóan nem tudták, mihez kezhetnének nélküle. Nem szükséges elmondani itt a háború történetét, de azt hadd jegyezzük meg, hogy lehetséges lett volna a német győzelem, ha a Wehrmacht beveszi Moszkvát, és ha a németek nem világnézeti megsemmisítő háborút folytatnak, azaz ha megnyerik maguknak azokat a területeket és etnikai csoportokat, amelyek a legjobban szenvedtek a bolsevik uralom alatt, s nem ölnek meg még annál is több embert Ukrajnában és máshol, mint ahányat Sztálinék megöltek.¹⁴⁰ Hitler háborújának hatására Sztálin áldozatai Sztálin hívei lettek. Hitler azt az esélyt sem ragadta meg, hogy a fogságba esése után a németekhez áttálló Vlaszov tábornok vezetésével orosz önkénteseket küldjenek a Vörös Hadsereg ellen, ehelyett ezrével hagyták éhen halni a foglyokat.¹⁴¹

Sztálinnak túl kellett élnie a németek elleni háborút, ezért bizonyos engedményeket kényszerült tenni a szovjet lakosságnak. Az ellátás biztosítása érdekében magánművelésbe adtak földeket. A gyáraknak előírták, hogy műveljék meg a hozzájuk tartozó földeket, és maguk gondoskodjanak dolgozóik élelmezéséről. A gazdaságnak a háborús szükségletekre való áttállítását általában jelentős teljesítménynek tartják, habár a szövetségesek támogatása is kellett hozzá. Nem szabad elfelejteni, mi volt a szovjet gazdaságpolitika mintája az első időszakban: a Hindenburg és Ludendorff vezette német katonai diktatúra és a Rathenau-féle „hadiszocializmus”.¹⁴²

A rendszer lényegében a társadalmi rend politikai-katonai formája volt, és most a saját közegében mozgott.¹⁴³

¹³⁹ Ld. i. m. 426. o.

¹⁴⁰ A sok „ha” helyett egy is elég: ha a náci Németország nem a náci Németország lett volna. De akkor az sincs, amit második világháborúként ismerünk.

¹⁴¹ Ld. Hamburger Institut für Sozialforschung (szerk.): *Verbrechen der Wehrmacht*, id. kiad. 187–286. o.

¹⁴² Ld. Martin Malia: *Vollstreckter Wahn. Rußland 1917–1991*, Stuttgart, 1994, 137. o.

¹⁴³ I. m. 328. sk. o.

Egyrészt a deportáltak immár plusz munkaerőt jelentettek a haditermelés felfuttatásához, másrészt folytatódott a megsemmisítő háború a lakosság bizonyos részei ellen, akikben Sztálin nem bízhatott: a volgai németek, a csecsenek és a tatárok ellen. Az NKVD fokozta a le tartóztatásokat, egyre többen kerültek a Gulagra. Sztálin már 1941 decemberében – röviddel a Moszkva elleni támadás visszaverése után – megtette az előkészületeket a terror új változatára: elrendelte táborok létesítését, hogy a valamikor visszatérő hadifoglyokat majd azokba szállítsák mint árulókat – ami 1945 után gyorsan meg is történt.¹⁴⁴

A Szovjetunió rettenetes veszteségek árán világhatalomként jött ki a háborúból. Sztálin a „három nagy” egyike lett az amerikai elnök és a brit kormányfő mellett. Lényén ez nem változtatott. Továbbra is összeesküvéseket szimatolt, továbbra is tömeges kivégzésekkel tisztogatott a pártban.

Rögzítsük: a hatalomra került radikális és erőszakos banda, amelynek útja tömegterrorral és tömeggyilkossággal volt kikövezve, s amelynek uralma alatt a besúgás a társadalmi összetartás eszköze lett, a szegénység és élelmiszerhiány sújtotta országot legalább technikai vonatkozásban átvezette a modernségbe. A Szovjetunió katonai és politikai értelemben is világhatalommá vált, s elsőként küldött műholdat, majd embert az űrbe. A Szovjetunió Kommunista Pártja (SZKP) utolsó főtitkára azonban nem értette saját országát és annak politikai struktúráit. Mintha Al Capone valamelyik utódja elhatározta volna, hogy polgármesterré választatja magát, és az embereire bízta a szesztilalom betartásának ellenőrzését. Gorbacsov elvesztette a pártot, elvesztette az uralmat Kelet-Európa fölött, végül a Szovjetunió széthullott.

¹⁴⁴ Ld. Bernd Greiner: „200 Tage ...”, in: Hamburger Institut für Sozialforschung (szerk.): *200 Tage und 1 Jahrhundert. Gewalt und Destruktivität im Spiegel des Jahres 1945*, Hamburg, 1995, 9–45. o., itt: 37. skk. o.

Amikor a hanyatlás megállítása céljából szervezett szá nalmas államcsíny elbukott, és Gorbacsov

megjelent Jelcin és a parlament előtt [...], ellenséges hurrogás fogad ta, a pártot pedig „bűnszervezet”-nek minősítették.¹⁴⁵

Aláírt egy előre elkészített dokumentumot, mely egész Oroszországban betiltotta az SZKP-t.

Előzőleg azonban a párt mellett további bandák alakultak. A Szovjetunió sosem létezhetett a szürkegazdaság nélkül. Brezsnyev idejében a szürkegazdaság egyenesen „a rendszer egyik tartópillére”¹⁴⁶ lett – ellensúlyozta a központi tervezés merevségét, és segítette megoldani olyan problémákat, amelyeket máshogy nem lehetett volna. Nyersanyaggal és alkatrészekkel látta az állami vállalatokat, melyek egyébként nem vagy csak késve jutottak volna hozzá mindehhez. Ezeket az árukat máshol sikkasztották el, vagy egyszerűen ellopták. Brezsnyev alatt került be az orosz köznyelvbe a „maffia” szó. A seftelő bandák részben fuzionáltak az SZKP-vel, tagjaik közül néhányan párttiszséget is kaptak, illetve a párt helyi vezetői lettek a „maffia” főnökei. Különösen bizarr példa

Rafik Adulov üzbeigisztáni párttitkár, aki magának háremet tartott, bírálóinak pedig kínzókamrát működtetett, miközben a köztársaság pártelnöke szorgosan hamisította a gyapjútermelésre vonatkozó számokat, mert arra kaptak pénzt Moszkvából.¹⁴⁷

A dnyepropetrovszki maffia Brezsnyev rokonaiból állt. Ebből a közegből származott azoknak az úgynevezett oligarcháknak egy része, akik a parancsgazdaság megszűnése után elsőként kezdték meg az eredeti tőkefelhalmozást.

A bolsevik rezsimmel nem állt szemben modern államkép, a forradalom egy olyan országban zajlott le, amelynek nagy részén már korábban is az erőszaktól áthatott interakció volt a jellemző. A retorika változott: elmozdult

¹⁴⁵ Malia: i. m. 551. o.

¹⁴⁶ I. m. 415. o.

¹⁴⁷ I. m. 416. o.

az eszkatologikus tisztogatás modern retorikája felé. Alapjában véve paradox dolog: egy társadalom, amely erőszakra való archaikus hajlandóságát a modernizáció szolgálatába állítja, egy olyan retorikához nyúl vissza, amely arra való, hogy egy modern társadalomban legitimálja a szélsőséges erőszakot.

Az első időszakban kontrollálatlanná vált erőszakot az államterrorista rendszer egyre inkább monopolizálta. De közben ugyanez a rendszer megtalálta a különös módját annak, hogy az interakciót a maga szolgálatába állítsa: kialakult a besűgők társadalma.

Így nyílt meg az út a modernségbe, és a diktátor halála után csökkent mind az állam erőszakossága, mind a besűgás mint életforma biztosította participációs hatalom. Végül hozzájött ehhez a társadalom növekvő jogiasítása – mely persze törékeny: lásd a Hodorkovszkij-ügyet – és a parancsgazdaság megszűnése. Csak közhellyel zárhatjuk: a vége nyitott. A modernség önképe számára a gulágszocializmus alapján véve nem jelent sokat: az előtörténethez számítható. Más lenne a helyzet, ha azok kerekednének felül, akik visszakívánják.

A bandaképződés mint demodernizációs erő

Borzalom. Sosem gondoltam volna, hogy lehetséges.

Klaus Mann 1933. január 30-i naplóbejegyzése

Hitler – Goebbels – Göring – Himmler! Micsoda csapat. Ilyet ki sem lehet találni. Keleten nem volt ehhez fogható.

Walter Kempowski: *Culpa*

Minden terrorista rendszer hajlik arra, hogy az intézményeket személyes viszonyokkal helyettesítse – ennek nélkülözhetetlen része az erőszak-alkalmazás jogi kontrolljának személyes, informális ellenőrzéssel való felváltása.¹⁴⁸ A nemzetiszocialista rezsim mármost kezdetben a politikai terrorizmus normális rendszere volt annyiban, hogy lecsapott politikai ellenségeire – mégpedig újnak nem nevezhető eszközökkel: önkényes letartóztatásokkal, kínzással, emberek eltüntetésével, börtönök és koncentrációs táborok létesítésével. De a párt, mely nem annyira megragadta a hatalmat, mint inkább engedett a kérésnek, hogy árvegye, kezdettől fogva nem pártként, hanem „mozgalomként” fogta fel magát. Nem elnöke, hanem vezére volt, aki akkor is „mein Führer”-nek szólítottatta magát, amikor már állami tisztségeket viselt, sőt hivatalosan is „vezér és birodalmi kancellár” volt a címe. Noha az NSDAP nem fegyverek révén jutott hatalomra – egyetlen próbálkozásuk, a müncheni sörpuccs elég szá-

¹⁴⁸ Id. fent „A demonopolizáció dinamikái” című fejezetet.

nalmas volt, bármennyire dicsőítette is Ernst Jünger¹⁴⁹ –, hanem választások útján és a konzervatív pártokkal kötött alkuk eredményeképpen, saját értelmezése mégis az volt, hogy az 1920-as évek utcai harcaiban és kisebb csepetatéiban szerezte meg a hatalmat. Rögtön létrehoztak két paramilitáris szervezetet, a barna ruhás SA-t és a fekete ruhás, halálfejes sapkás SS-t. Birodalmi kancellárként Hitler sem bírta sokáig frakkban, újra előkerült a maga kitalálta uniformis, csizmával, derék- és vállszíjjal. A náci kormány vezette Németország háborúja mindazon kívül, ami egyébként volt, gigantikus rablóhadjárat-sorozat is volt. Fosztogattak és embereket hurcoltak el. Tették ezt egyénileg: a kancellár múzeumokat töltött meg ellopott műtárgyakkal, Göring, a légierő parancsnoka a saját otthonát gazdagította velük, Speer, a főépítész és hadiipari miniszter kényszmunkásokkal dolgoztatott, de a közkatonák is megpakolták a hátizsákjukat;¹⁵⁰ és tették kollektíve: tömegével deportáltak kényszmunkásokat, velük pótolva a fronton szolgáló férfiakat a termelésben, miáltal a nőknek nem kellett munkába állniuk, és széthordták a deportált zsidók bútorait és más holmijait. Michael Wildt megfogalmazásával:

a polgári társadalom átváltozott agresszív rablóközösséggé.¹⁵¹

A nemzetiszocializmus idejére visszaemlékező emberek gyakran említenek valamit: általános volt, úgymond, az az érzés, hogy olyan kormány került hatalomra, amely rendet hozott a káoszba – ezért aztán elnéztek nekik egyet s mást. Az 1933 előtti németországi helyzet mármost nem hasonlítható ahhoz, ami egykor Oroszországban volt: kaotikus állapotok, az intézmények eróziója,

¹⁴⁹ Ld. Ernst Jünger: *Der Kampf um das Reich*, második, bővített kiadás, Berlin, é. n.

¹⁵⁰ Ld. Götz Aly: *Hitler népállama – Rablás, faji háború és nemzeti szocializmus*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2012 (ford. Teller Katalin).

¹⁵¹ Michael Wildt: „Die politische Ordnung der Volksgemeinschaft. Ernst Fraenkels »Doppelstaat« neu betrachtet”, *Mittelweg* 36, 12 (2003), 2, 45–61. o., itt: 58. o.

fizikai nélkülözés, utcai erőszak stb. Ráadásul az ilyen eljárási szemléletmóddal nem is megyünk sokra.

Nem azért lehetett azonosulni a rezsimmel, mert az „nyugalmat és rendet” teremtett, hanem a rezsimmel való azonosulás tette lehetővé, hogy olyasvalamit lássanak benne, amire ráaggatható a „nyugalom és rend” címke.

Victor Klemperer a hosszú kések éjszakája után, a nyilvános reakciót látva döbbsen rá; hova jutott Németország:

1934. július 14. – Az angolok szerint mexikói állapotok uralkodnak. – „A következő években nem Németországtól kell félni, hanem Németországot kell féltetni.” ... Megölette a barátait. ... Középkori ... stb. stb. Egy prágai újság közölt egy képet: Hitler és Röhm bizalmasan beszélget; és lehozta azt a levelet, amelyet Hitler még januárban írt drága barátjának és leghűségesebb segítőjének.

Rémisztő a fogalmi zavar a nép körében. Egy nagyon nyugodt és kedélyes postástól és egy legkevésbé sem nemzetiszocialista öreg tisztviselőtől ugyanazokat a szavakat hallottam: „Na, hát elítélte őket.” *Egy kancellár elítéli és agyonlövöti magánhadseregének embereit!*¹⁵²

Az esemény egyáltalán nem volt jellemző a rezsimre: ez volt az egyetlen alkalom, hogy a nácik saját soraikban „tisztogattak”, míg a bolsevikok évtizedeken át rutinszerűen művelték ezt. Érdemes megnézni az előtörténetét. Hitler mintha nagyon nehezen szánta volna csak rá magát arra, hogy az egyik paramilitáris szervezet segítségével szétverje a másikat. Harapófogóba került. A műsort Franz von Papen nyitotta meg, amikor a Marburgi Egyetemen gyűjtő hatású beszédben figyelmeztetett az „alulról jövő forradalom” veszélyére.¹⁵³ A hadsereg vezetése nyomást gyakorolt Hindenburgra, aki Blomberg hadügyminiszter útján tudatta Hitlerrel (vagy Blomberg így adta elő a dolgot), hogy elkerülhetetlen lesz a hadbírásko-

¹⁵² Victor Klemperer: *Ich will Zeugnis ablegen bis zum letzten. Tagebücher 1933–1945*, 1–2. k. Berlin, 1995, itt: 1. k. 121. o.

¹⁵³ Ld. Ian Kershaw: *Hitler 1889–1936. Hybris*, Szukits, Szeged, 2003, 477–484. o. (ford. Fazekas István).

dás elrendelése, ha Hitler nem tesz valamit az SA ellen. Ezzel egyidejűleg Heydrich és Himmler igyekezett elhárítani, hogy küszöbön áll az SA-zendülés. Goebbels előzőleg még úgy hitte, hogy von Papenre és másokra fognak lecsapni. Aztán az SA háromezer tagja tényleg felvonult Münchenben, randalírozva és azt kiáltozva, hogy Hitler „elárulta” az SA-t. Úgy tűnik, Hitler ekkor döntött. A lehető legszorosabban össze akarta kötni a kormányt és a hadsereget, és Sztálin „saját hadvezetése elleni támadásait abszolút örültségnek”¹⁵⁴ nevezte. Egyébként már a tisztikar előtt mondott első beszédében kilátásba helyezte a Szovjetunió ellen indítandó háborút, melyet az SA-val nem lehetett volna megvívni. A teljes SA-vezetést kivégeztette, végül még Röhmöt is, aki lehetőséget kapott az öngyilkosságra, de nem tudta megtenni. Együttal megszabadult más ellenfeleitől is, rendezve a „régi számlákat”.¹⁵⁵ Az egyik áldozat Kurt von Schleicher tábornok, korábbi birodalmi kancellár volt, akit a feleségével együtt lőttek agyon.

A gyilkosságok hallatán Németországon kívül általános volt az elszörnyedés, s az állam vezetői által alkalmazott gengsztermódszerek ezt csak még tovább fokozták. Németországon belül más volt a helyzet. A Hitlerhez intézett köszönetnyilvánítások nem vártak sokáig magukra. Blomberg hadügyminiszter már július 1-jén [...] dicsérte a Führer által tanúsított „katonás elszántságot és példás bátorságot”, mellyel lecsapott „az árulókra és a lázadókra”. Hálájukat a fegyveres erők, tette még hozzá, „odaadással és hűséggel” fejezik ki.¹⁵⁶

Hitler maga is lázadásról beszélt:

A lázadásokat az örökérvényű vastörvényeknek megfelelően szokták letörni. Ha valaki számon kéri, hogy miért nem bíztuk rendes bíróságokra az ítélkezést, akkor erre csak egyet mondhatok: ebben az

¹⁵⁴ Ian Kershaw: „Nationalsozialistische und stalinistische Herrschaft. Möglichkeiten und Grenzen des Vergleichs”, *Mittelweg* 36, 3 (1994), 5, 55–64. o.; itt: 61. o.

¹⁵⁵ Kershaw: *Hitler 1889–1936*, 648. o. (a fordítást itt és a további idézeteknél is módosítottam – A ford.).

¹⁵⁶ I. m. 485. o.

órában én feleltem a német nemzet sorsáért, és így én voltam a német nép legfőbb bírója!¹⁵⁷

Ezt a szájhősködést emelte aztán az *extravagáns jogfilozófia rangjára* Carl Schmitt *Der Führer schützt das Recht* (A vezér a jogot védi) című írása.¹⁵⁸

Hitlerben olyasvalakit láttak, aki a jogot és a rendet érvényesíti az utcán lázongó csőcselékkel szemben, ugyanakkor azt kellett tapasztalniuk, hogy a csőcselék módszereit emeli törvényes kormányzati cselekvéssé. Érdekes a hadsereg reakciója, elvégre Hitler kivégeztetett egy tábornokot is, akinek semmi köze sem volt az SA-hoz. Nos, a hadsereg nemcsak elfogadta a dolgot, hanem tovább is ment a Blomberg kinyilvánította „odaadás”-ban: a hadügyminiszter 1934. augusztus 1-jén aláírt egy törvényt, amelynek értelmében „Hindenburg halála után Hitler automatikusan a fegyveres erők főparancsnoka” lesz. Emellett ő és a miniszteri hivatalt vezető Walther von Reichenau megfogalmaztak egy új esküt, mellyel a német katonák személyesen „a vezér”-nek fogadtak hűséget.

A kezdeményezés [...] a Reichswehr vezetésétől és nem Hitlertől származott. [...] A tisztek az esküt vegyes érzelmekkel fogadták. Némelyek szkeptikusak vagy tanácstalanok voltak. „Életem legsötétebb napja”, jegyezte meg Beck egy későbbi elmondás szerint. [...] A többség viszont egyáltalán nem foglalkozott a következményekkel.

Ezek közül a következmények közül csak egy volt az, hogy az eskü később „kibúvót jelenthetett” azon tisztek számára, akik nem voltak hajlandók csatlakozni a Hitlerrel szembeni ellenálláshoz.¹⁵⁹ A modern hadseregek katonáit az esküjük rendszerint az országhoz vagy az alkotmányhoz köti, monarchiában az uralkodóhoz – de *nem mint személyhez, hanem mint intézményhez*. Ha az ural-

¹⁵⁷ Idézte in: i. m. 486. o.

¹⁵⁸ Ld. Carl Schmitt: „Der Führer schützt das Recht. Zur Reichstagsrede Adolf Hitlers vom 13. 7. 1934”, *Deutsche Juristenzeitung*, 39 (1934), 15, 945–950. o.

¹⁵⁹ Kershaw: *Hitler 1889–1936*, 491. o.

kodó meghal, az esküt nem kell megismételni, a kötelezettség átszáll az utódjára: meghalt a király, éljen a király.

A személyes hűségeskü a bandákra jellemzők.

Vezetőinek likvidálásával az SA politikai szerepe megszűnt. Sztétverését le lehet írni, ahogy korábban magam is tettem,¹⁶⁰ az erőszak monopolizálása felé tett lépésként. Bár ez az értelmezés helytálló, és az események törvényellenes volta sem teszi tévéssé, a monopólium megszilárdítása felé tett lépés egyszersmind a dezinstitutionalizálás és a perszonalizálás irányába is vitt. Ez a tendencia más vonatkozásokban is jellemző volt arra, ahogyan Hitler megszilárdította a hatalmát: az NSDAP-n kívül a többi pártot betiltotta vagy önfelosztásra kényszerítette, a parlamentet megfosztotta törvényhozó hatalmától, és magát emelte legfőbb törvényhozó instanciává, mégpedig úgy, hogy a törvényi és a rendeleti szabályozás már e folyamat során kezdett egymásba folyni.¹⁶¹ További következetes húzás volt Hitler részéről a Wehrmacht vezetésének átvétele, még ha ez elsőre csak reakciónak tűnt is az úgynevezett Fritsch-Blomberg-válságra. A vonatkozó közleményben aztán szerepel is, hogy a lépést előre eltervezték. Ezzel egy csapásra megváltozott a hatalmi viszony a fegyveres erőkön belül: a szárazföldi hadsereg mint a legerősebb haderőnem tradicionalista vezetéséről és vezérkaráról a súlypont átkerült az immár a fegyveres erők egészét képviselő és közvetlenül Hitlernek alárendelt Wehrmacht-hivatalra.¹⁶²

A döntés előtt a birodalmi kancellárián sajátos jelenet játszódott le, mely jól illusztrálja a politika gengszterizálódását. Blomberget már menesztették, mert feleségül vett egy volt prostituáltat, s egy ideig úgy nézett ki, hogy Fritsch lesz az utódja. Hitler azonban közölte

¹⁶⁰ Ld. fent a „Monopólium” című fejezetet.

¹⁶¹ Törvény és rendelet viszonyához ld. Wildt: i. m.

¹⁶² Ld. Ian Kershaw: *Hitler 1936–1945. Nemezis*, Szukits, Szeged, 2004, 213. sk. o. (ford. Fazekas István).

Fritschcsel, hogy egy kiskorú megrontásával vádolják. A vád egy Schmidt nevű notórius besúgótól és zsarolótól származott. Hitler a Gestapóval felhozatta ezt az embert a börtörmoori büntetőtáborból Berlinbe, és a magánkönyvtárában szembesítette vele Fritschet. Bár a további kihallgatások során Schmidt ellentmondásokba keveredett, Fritsch nemcsak miniszter nem lehetett, hanem a Wehrmacht vezetéséből is távoznia kellett: nem tudta bizonyítani az ártatlanságát. Később jogilag rehabilitálták, politikailag viszont nem. A példa azért igazán tanulságos, mert megmutatja, hogy bizonyos válságokat már egyáltalán nem lehetett intézményi keretek között kezelni.

Az, hogy Hitler beenged a könyvtárba egy rabot, és annak személyes közlésétől teszi függővé egy miniszteri tisztség betöltését, nemcsak a birodalmi kancellár szellemi állapotáról árulkodik, hanem arról is, hogy a nemzetiszocialista vezetésen belül mennyire erodálódott az intézményi pályákon való gondolkodás. Ian Kershaw megállapítása szerint 1939-re

a kollektív kormányzati felelősségnek még csak töredékes emlékei sem maradtak meg [...], és bárkivel konzultált is Hitler egy adott időszakban, kormány – egy komplex és modern államban meglehetősen szokatlan módon – nem állt mögötte.¹⁶³

[A] személyi uralom szélsőséges megnyilvánulási formája [...] a háború kezdetére már komolyan aláásta a kormányzásnak és a katonai irányításnak a modern államban rendkívül fontos hivatalos és megszokott szerkezetét és alapjait. [...] Németországban a kormányzati struktúrák megsemmisülése előrehaladottabb állapotban volt, mint a szovjet államban Sztálin zsarnoksága alatt.¹⁶⁴

Fontos látni azonban az ellentétes irányú mozgásokat. A bolsevik kormány egyáltalán nem kapott készen struktúrákat, improvizálnia kellett, és Sztálin végül visszavonta ennek a rögtönzésnek az eredményét. Háborús körülmények között újra rátalált bizonyos, az éjszakai tivornyázáson túli döntési struktúrákra. Hitler rezsimje

¹⁶³ I. m. 213. sk. o.

¹⁶⁴ I. m. 521. sk. o.

kezdetben még úgy-ahogy igazodott a polgári formákhoz, majd a háborús körülmények között egyre inkább átváltozott azzá, amit a titulushasználat, a „német köszöntés” és a Wehrmacht személyes esküformulája már jelzett: a vezér és követői bandaszzerű formációjává.

Ebbe a témakörbe tartozik természetesen a terror is: a polgári jogok eltörlése, az önkényes letartóztatások, a gyilkosságok, a polgárok elhurcolása kényszer- és koncentrációs táborokba. Mindezt csak olyan emberek hajthták végre, akik ezt a fajta uralomgyakorlást és ezt a féktelen erőszakot *jónak tartották*, „rendnek” érzékelték. Ez az egyetértés pedig tömeges volt – ugyanígy tömeges volt ezért a kollaborációs készség is, vagy mondjuk úgy, a készség a terrorban való közreműködésre. 1933 júniusa az úgynevezett

„védőőrizetbe” vettek – főképpen munkások – száma megduplázódott. A letartóztatottak jelentős részét szomszédaik vagy munkatársaik jelentették fel. Az alattomos támadások [köztük a kormány, az NSDAP és a paramilitáris szervezetek tekintélyét sértő megnyilvánulások] visszaszorítását célzó rendelet 1933. március 21-i életbe lépése után a feljelentések hullámai olyan magasra csaptak, hogy azt még a rendőrség is megsokallta. A Münchentől mintegy húsz kilométerre lévő Dachauban, egy régi lőpormalom helyén március 22-én megnyílt az első koncentrációs tábor. Létezéséből egyáltalán nem csináltak titkot. Megnyitása előtt két nappal Himmler még sajtókonferenciát is tartott, hogy hírt adjon róla.¹⁶⁵

A polgári társadalom „népi közösséggé” való átalakulása mindenekelőtt egyvalamit jelentett: *a bűnrészességen alapuló közösség létrejöttét*. Ez nem elsősorban az állam hagyományos politikai terrorizmusára vonatkozik, hanem a népi közösségre, amellyé Németország 1933 és 1945 között – az egyéneket illetően részint akarva, részint akaratlanul – változott. Az európai zsidók kiirtásának történetét többször megírták már,¹⁶⁶ nekünk nem kell ezt új-

¹⁶⁵ Kershaw: *Hitler 1889–1936*, 437. o.

¹⁶⁶ Meg kell említeni természetesen a klasszikusokat: Gerald Reitlinger: *Die Endlösung. Hitlers Versuch der Ausrottung der Juden Europas 1939–1945* (1953), Berlin, 1992; Raul Hilberg: *Die Vernichtung der europäischen Juden. Die Gesamtgeschichte des Holocaust*

ra megtennünk. Hadd ragadjunk ki egyetlen különös aspektust:

Az intenzív antiszemita propaganda időszakaiban a rezsim a „zsidókérdést” nyilvánította a központi belpolitikai problémává: 1933-ban, 1935-ben és 1938-ban azt a benyomást keltette, mintha csak az állítólag nyomászó zsidó befolyástól való „megszabadulás” révén lehetne megteremteni a tisztán nemzetiszocialista „népi közösséget”. Az elősködőknek ábrázolt zsidók kizárása a gazdasági tevékenységből, a „német vér” tisztán tartása, a teljes köz- és kulturális élet „zsidótlantítása”: ezek voltak a fő elemei annak az átfogó tisztogatási folyamatnak, amelyet a propaganda szerint feltétlenül végre kellett hajtani a nemzetiszocializmus népi utópiájának megvalósításához. A rezsim így az intenzív antiszemita agitáció mindhárom fázisában világossá tette, hogy a zsidók „eltüntetése” a nemzetiszocialista politikának korántsem csak mellékszála, hanem elsődleges célja. Nyilvánvaló, hogy a nemzetiszocialista mozgalom a zsidóknak az élet valamennyi területéről való „kiiktatásával” lépésről lépésre a saját hatalmi bázisát építette ki. A zsidóellenes propaganda ezért annak indikátora is volt, hogy a nemzetiszocialista mozgalom mennyire bővítette belpolitikai hatalmát, ezzel ugyanis együtt járt a rezsim radikalizálódása. [...] 1941 közepétől a rezsim a „zsidókérdést” tette [...] a háború központi kérdésévé.¹⁶⁷

A német lakosság antiszemitizmusa kapcsán nem lehet elkerülni az „egyfelől, másfelől” beszédmodot. Egyfelől igaz, hogy az NSDAP-re szavazók nem voltak kivétel nélkül radikális antiszemiták, csak egy kisebbség minősíthető annak. Másfelől azt kell mondanunk, hogy az

(1961), Fulda, 1983. Az újabb munkák közül az alábbiakat emeljük ki: Leni Yahil: *Die Shoah. Überlebenskampf und Vernichtung der europäischen Juden* (1987), München, 1998; Philippe Burrin: *Hitler und die Juden. Die Entscheidung für den Völkermord* (1989), Frankfurt am Main, 1993; Peter Longerich: *Politik der Vernichtung. Eine Gesamtdarstellung der nationalsozialistischen Judenverfolgung*, München, 1998; uő: *Der ungeschriebene Befehl. Hitler und der Weg zur „Endlösung”*, München, 2001; Dieter Pohl: *Holocaust. Die Ursachen – das Geschehen – die Folgen*, Freiburg im Breisgau, 2000; Christopher Browning: *Die Entfesselung der „Endlösung”* (1979), id. kiad., Saul Friedländer: *Das Dritte Reich und die Juden*, 1. k. *Die Jahre der Verfolgung 1933–1939* (1997), id. kiad., 2. k. *Die Jahre der Vernichtung 1940–1945* (2006), München, 2006.

¹⁶⁷ Peter Longerich: *„Davon haben wir nichts gewusst!” Die Deutschen und die Judenverfolgung 1933–1945*, Berlin, 2006, 313. sk. o.

NSDAP valamennyi szavazójának, bármilyen okból voksoltak is rá, vagy kellemes, vagy közömbös volt, hogy olyan pártot támogatnak, amely gyilkos módon rágalmazta és fenyegette polgártársaik egy részét. Az antiszemitizmus már az NSDAP szavazói számára is közönségteremtő Mi-fogalomként szolgált: némelyek számára azért, mert megfelelt a saját nézeteiknek, a többiek számára azért, mert másokat érintett, ami talán nem tetszett nekik, ha belegondoltak, de ami – úgyanezért – mégsem volt valódi kifogás. Egyfelől számos bizonyíték van arra, hogy sok német kivonta magát az antiszemita akciókból: a bojkottfelhívások ellenére továbbra is vásároltak zsidó kereskedőknél, ám ők voltak kisebbségben. Másfelől a *Times* korabeli tudósítása szerint az antiszemita akciókban tevékenyen részt nem vevő németek is „el-lenszenvet és bizalmatlanságot táplál[tak] a zsidó kereskedőkkel szemben”.¹⁶⁸ Egyfelől sokan elítélték az 1938. novemberi pogromot, másfelől jó néhányan csak azért mérgelődtek, mert tetemes anyagi kár keletkezett, miközben nyersanyaghiány volt. Egyfelől sokan elutasították az anarchikus állapotokat – a gyújtogatásokat, fosztogatásokat, erőszakos támadásokat –, másfelől iskolás gyerekek is részt vettek a fosztogatásokban.¹⁶⁹ Egyfelől voltak olyanok, akik az utcán hangsúlyosan udvariasan köszöntek a sárga csillagot viselő embereknek, másfelől voltak olyanok is, akik lelökdösték őket a járdáról. Egyfelől a források alapján, ha követjük Peter Longerichet, feltételezhető, hogy a lakosság széles köre „rosszallással” nézte a radikalizálódást,¹⁷⁰ másfelől kiderül az is a forrásokból, hogy milyen nagy volt az érdeklődés a deportáltak olcsón megszerezhető lakásai és ingóságai iránt. Frank Bajohr szerint ennek csak Hamburgban százezer haszonélvezője volt.¹⁷¹

¹⁶⁸ I. m. 66. o.

¹⁶⁹ Ld. i. m. 130. sk. o.

¹⁷⁰ I. m. 321. o.

¹⁷¹ Ld. Frank Bajohr: „Arisierung” in Hamburg. Die Verdrängung der jüdischen Unternehmer 1933–1945, *Hamburger Beiträge zur*

Hogy mit jelent voltaképpen antiszemitának lenni, ez a kérdés megdöbbenően tisztázatlan, különösen a nyilvános vitában. Amikor arról folyt a vita, hogy vannak-e antiszemita elemek Martin Walser műveiben, egy egyébként méltán tisztelt hamburgi újságíró úgy vélekedett, nem lehet ilyet állítani, hiszen Walser sohasem szorgalmazta a zsidók nyilvános diszkriminációját. Nem számított ezzel szemben, hogy Walser egy interjúban azt mondta, szívesen küldené egy üveg vörösbort a zsidók központi tanácsa elnökének, mert a vörösbort segíti „a népek közti megértést”, mint ahogy nem számított az sem, hogy az irodalmár Matthias Lorenz által Walser műveiből kigyűjtött temérdek szöveghely, ha értelmezésük külön-külön vitatható volt is, olyan összképet adott ki, amelyről egyszerűen nem lehetett nem tudomást venni.¹⁷² Ennek az az oka, hogy amikor az antiszemitizmusról van szó, sokan csak a fanatikus antiszemitára gondolnak, s úgy vélik, valaki vagy antiszemita, vagy nem!

Az antiszemitizmus kulturális kód, legalább egyidős a kereszténységgel. A történelem folyamán alakváltozásokon ment ugyan keresztül, de alapjában véve meglepően konstans.¹⁷³ Csak ritkán jelentkezik önmagában megszilárdult világnézetként vagy kvázi vallási meggyőződésnek, a legtöbbször csak alkalmilag antiszemiták, azaz időnként elfogják őket antiszemita indulatok. Akit felbosszant egy kereskedő, aki történetesen zsidó, az hirtelen azt érzi, hogy egy zsidó kereskedő csapta be, míg egy svéd kereskedőnél nem kötné össze a származást, a foglalkozást és a magatartást. A fanatikusok viszont mintegy az antiszemita indulat köré szervezik az életüket. Nemcsak zsidókat látnak mindenütt, hanem kitartóan keresik is őket, érdeklődnek – mégpedig rendszerint valamilyen obszcén okból – a zsidó történelem,

Sozial- und Zeitgeschichte, szerk. Forschungsstelle für Zeitgeschichte, 35. k. Hamburg, 1997, 334. o.

¹⁷² Ld. Matthias N. Lorenz: „Auschwitz drängt uns auf einen Fleck”. *Judendarstellung und Auschwitzdiskurs bei Martin Walser*, Stuttgart, 2005.

¹⁷³ Ld. alább a „Miért a zsidók?” című fejezetet.

a zsidó szokások iránt (vagy az iránt, amit annak tartanak). Beszélgetésben minél gyorsabban rátérnek kedvenc témájukra, ekkor felizgulnak, egyre közelebb jönnek, alig lehet lerázni őket. Az ilyenfajta antiszemiták, akiket Hitlernek vagy Streichernek hívnak, nem sokáig rejtőzködnek. Rájuk igaz, hogy ahogyan most antiszemiták, úgy azok is voltak, és azok is maradnak. Mágukkal viszik a világnézetüket a sírba, az érvek nem hatnak rájuk, gondolati rendszerük cáfolatbiztos, ugyanolyan zárt, mint a paranoiásoké – Freudnak a vallásokról és a neurózisokról tett megállapítását parafrázálva azt mondhatjuk, hogy az antiszemitizmus kollektív pszichózist kínál, mellyel megspórolható az egyéni. De ezen a fanatikus antiszemitizmuson túl ott van az antiszemitizmus mint arra szolgáló kód, hogy meg lehessen egyezni prioritásokról. Ezt a kódot illetően az a konszenzus a döntő, hogy létezik „zsidóprobléma” – objektív –, és ennek valahogyan a zsidók (vagy bizonytalanabban: zsidók) tulajdonságaihoz van köze. A kód segítségével értenek egyet abban, hogy probléma, ha túl sok zsidó orvos (újságíró, színész stb.) van, hogy nem volna szerencsés, ha a lány egy zsidóhoz menne férjhez („habár vannak egészen kiváló zsidók”), hogy a zsidók értenek az üzlethez (ezt elismerően mondják, de némi nyugtalan felhanggal), hogy a zsidók intelligensek (de sajátosan, kreativitás nélkül). A kódot gyakran vagy csak ritkán használók tábora igen vegyes, vannak közöttük olyanok, akik szerint „a zsidóproblémát” valahogyan meg kell oldani, míg másoknál kimerül a dolog abban, hogy valahányszor egy nekik gyanús hangzó névvel találkoznak, megkérdik maguktól: „zsidó?”

Az embereket le lehet szoktatni a kód használatáról. Németországban 1945 után egyre inkább tabu lett. A hatvanas évek végén egy tanár még következmények nélkül mondhatta azt, hogy

Hitler mindenütt felajánlotta a zsidókat; nem kellett senkinek; mit tehetett volna?¹⁷⁴

¹⁷⁴ Saját tapasztalat.

Ma ugyanezért elbocsátanák. Hogy ez vajon csak az antiszemita kód újabb alakváltozását és másféle – például Izrael-ellenes – hangsúlyok megjelenését jelenti-e, az politikailag vitatott, de sok minden utal arra, hogy erről van szó: „Azt nem kívánom részletezni itt, hogy a kód továbbélése mennyire ártalmas (és nem pusztán sértő vagy kellemetlen). Látni kell azonban, hogy mihelyt egy olyan csoport kerül hatalomra, amelynek a világnézetét vagy – némely tagjánál – akár csak a retorikáját a radikális antiszemitizmus határozza meg, megváltozik a kód nyilvános használata. Amikor a zsidókat kitiltják bizonyos kulturális szektorokból, például a filmiparból és a színházból, akkor az a mondat, hogy aránytalanul sok zsidó színész van, nem ugyanazt jelenti, mint más időkben, és nyilvánvalóan nem könyvelhető el egyéni morgásként. A *lényegét illető helyeslést* fejezi ki, még ha az, aki így beszél, bizonyos módszereket határozottan és őszintén elutasít is.

A kód használatához hozzátartozik még az egyetértés arra vonatkozóan, hogy vagyunk „mi”, és vannak „a mások”. Ez nem szükségképpen tudatos, sőt többnyire nem is az. Speer, egy radikálisan antiszemita kormány tagja később azt találta mondani, hogy semmit sem tudott a zsidók megöléséről. Mai ismereteink alapján biztosra vehető, hogy hazudott, még ha húsz év börtön után ő maga esetleg elhitte is a hazugságot. Azt is hangoztatta, hogy nem antiszemita, miközben az Egyesült Államokba meghívott lányának ezt írta a börtönből:

Az újsághírben az van, hogy az év egy részét egy jó zsidó családnál fogod tölteni. Ennek csak örülhetsz. [...] Nürnbergben voltak zsidók is az orvosok között [...]. Egyáltalán semmi bajom nem volt velük.¹⁷⁵

Ez így már-már karikatúraszerű, de jól látszik belőle a mechanizmus:

¹⁷⁵ Idézi Gitta Sereny: *Das Ringen mit der Wahrheit. Albert Speer und das deutsche Trauma*, München, 1995, 722. o.

Élhet valaki abban a tudatban, hogy nem osztja a rezsim gyilkos megszállottságát, ugyanakkor oszthatja az alapjául szolgáló Mi-fogalmat.

Az öntudatlan részvétel e formái mellett létezik természetesen a drasztikus kollaboráció és az alulról induló radikalizálódás is.

A nemzetiszocializmus is nagy participációs hatalmat biztosított a lakosságnak.

A bolsevizmustól eltérően azonban világosan megszabta, hogy kik ellen kell és kik ellen nem szabad használni ezt a hatalmat. Nem ösztönözte általában a besúgást, volt némi fenntartás a besúgó alakjával szemben, nem állított neki szobrot.

A nemzetiszocializmusban a besúgás a társadalmi bizalom gyakorlatainak kontextusába tartozott, mert erősítette a Mi-fogalmat. De a besúgók nem mint besúgók váltak a társadalmi rendszer részévé, hanem eleve, definíció szerint benne voltak a rendszerben. Nem kellett tehát attól félniük, hogy ha ők nem súgnak be, akkor őket súgják be.

Würzburgi források feldolgozásából az derül ki, hogy a Gestapo számára a letartóztatásokhoz „a besúgók hada” volt a legfontosabb információs forrás.

Az a magatartás vagy tevékenység, amelyet a leggyakrabban jelentettek a titkosrendőrségnek, „a faj meggyalázása” vagy a „zsidókkal való barátkozás” volt. A nürnbergi törvények bizonytalan jogi alapot nyújtottak, a besúgók ezt minden lehetséges módon ki is használták, és a következő években meredeken nőtt a besúgások száma.¹⁷⁶

Nem volt azonban elfogadott az a fajta visszamenőleges besúgás, amely arra vonatkozott, hogy nem zsidók évekkel korábban hogyan viselkedtek zsidókkal (példá-

ul hogy valamikor zsidó üzletekben vásároltak); ezt még Göring is „túlkapás”-nak nevezte.¹⁷⁷

A besúgáshoz és a zsidók javainak kisajátításához – ami az olcsó bútorok széthordásától az alig leplezett mükincsrabláson át a vállalatok árjásításáig terjedt – hozzájött még a nyílt, olykor közvetlen, de szimbolikusan mindig és mindenütt jelen lévő erőszak. Volt a rezsim, illetve a párt által a bojkottakciók és a pogrom során nyíltan alkalmazott erőszak. És voltak a deportálások, melyeket fényes nappal, teljesen nyilvánosan végeztek. Egy idő után a sajtó tájékoztató az európai zsidó lakosság csökkenéséről, noha csak közvetve: a *Völkischer Beobachter* 1943-ben arról írt, hogy szerte a világon 13,5 millió zsidó él, közülük a legtöbben az Egyesült Államokban és Palesztinában, 4,8 millióan, illetve 550 ezren. Összevetve ezt a *Der Große Brockhaus Lexikon* 1931-es kiadásában szereplő adatokkal, az látszik – már ha a számok stimmelnek –, hogy a világ zsidósága 1,5–2,5 millióval csökkent.

De a figyelmes olvasónak mindenekelőtt az kellett hogy feltűnjön, hogy a rövid újságcikk szerint Palesztina a második legnagyobb zsidó lakosságú ország a világon; ez ugyanis azt jelentette, hogy a *Brockhaus*-ban felsorolt zsidó közösségek közül a 3,5 milliós lengyel, a 2,75 milliós szovjet, a 834 ezres román, valamint az 564 ezres német zsidóság [...] legalábbis ebben a nagyságrendben nem létezett többé.¹⁷⁸

Volt azután egyfajta engedély az önhatalmú erőszakoskodásra is. Klemperer beszámol az egyének gyűlöletkitöréseiről, a zaklatásokról, a verbális és tetteges bántalmazásokról.

1935. szeptember 16. – Tegnap tipikus jelenet: forgalmi dugó a Prager utcában. Temérdek ember és autó. Egy sápadt, örült kinézetű fiatal férfi megállíthatatlanul üvölt egy másikkal, akit nem láttam: „Aki a zsidónál vásárol, az elárulja a népet! ... Megmondtam, hogy...”, és így tovább, vég nélkül. Mindenki zavartan és döbbenten néz, senki sem avatkozik közbe. Rendőr sehol!¹⁷⁹

¹⁷⁷ I. m. 349. o.

¹⁷⁸ Longerich: „Davon haben wir nichts gewusst!”, 296. o.

¹⁷⁹ Klemperer: i. m. 1. k. 218. o.

¹⁷⁶ Friedländer: i. m. 1. k. 179. o.

1938. december 2. – Elmesélte, hogy az SA-sok Lipcsében benzinnel felgyújtották a zsinagógát és az egyik zsidó áruházat, a tűzoltóknak csak a környező épületeket volt szabad védeniük, a tüzet nem olt-hatták, aztán a rendőrök letartóztatták az áruház tulajdonosát mint gyújtogatót és biztosítási csalót. [...] Trude mutatott nekünk egy nyit-tott erkélyablakot a lakásával szemközt. Már napok óta nyitva van; a lakókat „elvitték”.¹⁸⁰

1939. január 1. – Ulmban a „csőcselék” (tehát a „nép”, nem csak a ki-vezényelt SA) meggyújtotta a rabbi szakállát, úgy kergették őt a főtér-kút körül, és ráverték a kezére, ha a szakállához nyúlt; később égé-s sérülésekkel került kórházba.¹⁸¹

1941. november 1. – Tegnapelőtt első alkalommal engem is inzul-táltak. [...] Egy csapat Jungvolk-ökök azt kiabálta: „Zsidó, zsidó!”¹⁸²

1942. március 7. – A házkutatások elérték a Wasa utcáig. Steinbergtól, a gyógyszerésztől megkérdezték: „Miért nem akasztják-tok fel magatokat?” És megmutatták neki, hogyan kell hurkot csinál-ni.¹⁸³

1942. április 18. – Közvetlenül a házuk előtt egy autóból rám ordí-tott egy szőke, brutális kinézetű fiatal férfi: „Rohadék, miért élsz még?”¹⁸⁴

1942. december 21. – Weser [egy Gestapo-komisszár] megállít egy zsidó hölgyet, aki vásárlásból jön haza. A kapualjban elveszi tőle a nagy szatyrot (ugyanazt csinálta Évával is), kiszór belőle mindent, majd a már üres szatyrot az arcába vágja. Ezzel egy másodpercre megvakítja, odakap a kezításkájához, és kiránt belőle valamit. Ké-sőbb a hölgy nem találja a pénztárcáját. A férfi birodalmi tisztvise-lő.¹⁸⁵

1942. december 31. – Steinitzet nem sokkal ezelőtt, a fogorvostól jö-vet a Prager utcában megállította egy gestapós: „Semmi keresnivalód itt, takarodj a mellékutákra!”¹⁸⁶

¹⁸⁰ I. m. 1. k. 438. o.

¹⁸¹ I. m. 1. k. 453. o.

¹⁸² I. m. 1. k. 683. o.

¹⁸³ I. m. 2. k. 41. o.

¹⁸⁴ I. m. 2. k. 65. o.

¹⁸⁵ I. m. 2. k. 294. o.

¹⁸⁶ I. m. 2. k. 300. o.

1943. augusztus 17. – Ahogy jöttem haza [...], jól öltözött, intelligens kinézetű, 11–12 éves fiúk kezdtek gyalázní: „Megölni! – Vén zsidó, vén zsidó!”¹⁸⁷

1943. november 14. – [Villamosút a zsidók számára engedélyezett egyetlen helyen, az első peronon.] Felszáll egy szakaszvezető, en-gem bámul. [...] Egy kis idő után: „Szállj le!” – „Van utazási engedé-lyem.” – „Szállj le!” Leszálltam [...]. Megállóról megállóra várom az újabb bajt.¹⁸⁸

A novemberi pogromban 91 zsidót öltek meg, több száz zsidó öngyilkosságot követett el vagy valamelyik tábor-ban belehalt a sérüléseibe; leromboltak 267 zsinagógát, kifosztottak 7500 üzletet.¹⁸⁹ Ott voltak azután a nyilván-os vitrinek, melyekbe hétről hétre kirakták a brutális és obszcén anyagokat tartalmazó *Stürmer* új számát, ott vol-tak a „zsidók nemkívánatosak” táblák az üzletek előtt vagy akár egész helységek határán:

Wir wollen keine Juden schauen / In unsrer schönen Vorstadt
Plauen,¹⁹⁰

később pedig a plakátok, amelyek diadalmasan hirdet-ték, hogy az adott helységben immár nincsenek zsidók.

Ősi szokások törtek elő: a háborús emlékművekről eltávolították a zsidó katonák neveit. Teljesen függetle-nül tehát attól, hogy mit lehetett tudni a koncentrációs és megsemmisítőtáborokról, mindenütt jelen volt az az információ, hogy egy kisebbséget törvényen kívül he-lyeztek. És akik nem vettek részt a zsidók üldözésében, a megannyi akcióból azok számára is világossá vált, hogy megengedett üldözni őket. Tanulságos az északi- és kele-ti-tengeri fürdőhelyek példája. Az antiszemitáknak már 1933 előtt kedvelt csataterük voltak nemcsak a nyilvános uszodák, hanem ezeket a fürdőhelyek is. De akkor a kor-mány vagy a bíróság még rendre még tudta akadályozni a

¹⁸⁷ I. m. 2. k. 420. o.

¹⁸⁸ I. m. 2. k. 450. o.

¹⁸⁹ Friedländer: i. m. 1. k. 298. o.

¹⁹⁰ Klemperer: i. m. 1. k. 212. o. (Nem akarunk zsidót látni / Szép elő-városunkban, Plauenben.)

helyi „zsidótlanítási” kezdeményezéseket. 1933 után a zsidóellenes törvények és rendeletek özönével megváltozik a helyzet. Norderney szigetén kihirdetik, hogy

a zsidók nemkívánatosak, és ha mégis megpróbálnának ott szállást kapni, maguknak kell viselniük a felelősséget – ez leplezetlen fenyegetés.¹⁹¹

1935-ben az egyik keleti-tengeri fürdőhelyen demonstrációt szerveznek a zsidó vendégek ellen, felszólítva őket, hogy 24 órán belül hagyják el a helyiséget; elűzik egy zsidó gyermekotthon lakóit is, a személyzettel együtt.¹⁹² A lapokban ilyen hirdetések jelennek meg:

Henkenhagen keleti-tengeri fürdőhely. Kő- és zsidómentes fürdőstrand.

Vitte a. H. keleti-tengeri fürdőhely. (Zsidókat nem fogadunk.)

Juist szigete a nagyszerű, tágas stranddal. A zsidómentes északi-tengeri fürdőhely.¹⁹³

Wildt így kommentálja ezt:

Miközben az antiszemiták a Reichstagban diszkriminatív intézkedéseket találtak ki, melyek a zsidókat alsóbbrendű állampolgárokként definiálták, a fürdőhelyeken a zsidóellenes akciók mögött mindig az a szándék állt, hogy a zsidókat általában kirekesszék, megtagadják tőlük a jogot az ott maradásra.¹⁹⁴

Egy polgármester jelentése 1939-ből:

Julius Israel Bernheim volt az utolsó zsidó, akinek még háza volt az Adolf Hitler téren. A lakosság gyakran szóvá tette, hogy a zsidó miért nem költözik el a térről. A háza előtt lefestették a járdát, éjszakánként kővel bedobták az ablakokat. Azóta B. eladta a házát.¹⁹⁵

¹⁹¹ Michael Wildt: „Der muß hinaus! Der muß hinaus! Antisemitismus in deutschen Nord- und Ostseebädern”, *Mittelweg* 36, 10 (2001), 4, 2–25. o., itt: 21. o.

¹⁹² Ld. i. m. 22. o.

¹⁹³ Idézte in: i. m. 14. o.

¹⁹⁴ I. m. 24. o.

¹⁹⁵ Idézi Friedländer: i. m. 2. k. 80. o.

Az országot nem szabályos kormány, hanem egy főnök irányítja, a lakosság egy részét törvényen kívül helyezik; a másik része engedélyt kap az önkényes erőszakra vele szemben, tervszerűen hoznak létre jogmentes tereket – érdekes arca van a „komplex és modern állam”-nak, ahogy Kershaw nevezi. Hozzájön még mindehhez az állami erőszak-monopólium szétesése. Ha az SA-val szembeni, a Reichswehrt erősítő fellépés elsősre azt a látszatot kelthette is, mintha az állami erőszak-monopólium megőrzése volna a cél, már az SA vezetőinek kivégzése megmutatta, hogy hosszú távon nem ez fog történni. Nem voltak bírósági ítéletek, és az így magukban is jogellenes kivégzési parancsokat nem állami szerv, hanem legnagyobb részben az SS hajtotta végre: az egyik banda likvidálta a másikat. Ezután az állami erőszak-monopólium szétesett, pontosabban szétvált egy sor szervezetre; melyek feladatkörét nem szabályozták szigorúan. Ezek a szervezetek – részben egyfajta evolúcióval – igazodtak a háborút és a faji politikát egyesítő új feladatkörökhöz, tevékenységüket pedig egyre nagyobb mértékben a helyi vezetők utasításai határozták meg.

A Himmler vezette SS az SA-ból nőtt ki Hitler személyes testőrségeként, majd őrző és harcoló alakulattá terelődött. Létrehozta saját, a politikai ellenfelekről információkat gyűjtő titkosszolgálatát, az SD-t, melyet aztán Birodalmi Biztonsági Főhivatal (RSHA) néven szerveztek újjá.¹⁹⁶ Az SA szétverése után a „birodalmi SS-vezér” Himmler alá tartozott az összes koncentrációs tábor (az őrséget az úgynevezett „halálfejes alakulatok” adták, ezekből lett utóbb a Waffen-SS) és a politikai rendőrség, a későbbi Gestapo, melyet Heydrich, majd Heinrich Müller vezetett. Himmler volt egyszersmind a német rendőrség főnöke, így ő ellenőrizte a bűnügyi rendőrséget, a biztonsági rendőrséget (SiPo) és a közrendészetet;

¹⁹⁶ Az SD-hez és az RSHA-hoz ld. részletesen Wildt: *Generation des Unbedingten*, id. kiad. és úo (szerk.): *Nachrichtendienst, politische Elite und Mordeinheit. Der Sicherheitsdienst des Reichsführers SS*, Hamburg, 2003.

ezek közvetlen vezetői Otto Nebe, Heydrich és Heinrich Daluge voltak. A Waffen-SS külön hadsereggé nőtt a Wehrmacht mellett, 1945-re 40 hadosztályban 800 ezer katonája volt. A SiPo és az SD tagjaiból szerveződtek az úgynevezett bevetési csoportok, melyek Lengyelországban és a Szovjetunióban a zsidó lakosság tömeges megsemmisítését végezték, többnyire saját felelősségükre, de néha a Waffen-SS-szel, más SS-alakulatokkal és a Wehrmachttal együttműködve.¹⁹⁷

Egyrészt az történt tehát, hogy az állami erőszak-monopólium hagyományos szervezeti formái kissé átláthatatlan módon összekapcsolódtak a párt fegyveres alakulataival és újonnan létrehozott intézményekkel. Másrészt ennek a szövődésnek megvolt a személyes és világnézeti kohéziója: egy ponton Himmler felügyelt mindent (a Wehrmacht kivételével), és ő adott különféle, világnézetgeneráló funkciókat az egésznek az „ősi német örökség” szellemében. A feladatok jogi vagy akár csak intézményi meghatározásáról és szigorú korlátozásáról magától értetődően szó sem lehetett többé. Ennek ellenére a koncentrációs táborokon kívül – melyek papíron nem, *de facto* azonban jogmentes övezetek voltak – léteztek bizonyos jogi korlátozások: A lengyelországi háború kezdetén sűrűdésük támadtak a Wehrmacht és a bevetési csoportok között. Himmler, akinek gyakorlatilag szabad keze volt – „a Führer megbízásából végrehajtandó különleges feladatok” tartoztak rá –, úgy oldotta meg ezt, hogy az SS- és a rendőri vezetés kizárólagos hatáskörébe utalta annak eldöntését, ki számít „zsidó-bolsevik értelmiségi”-nek. A katonaság így nem korlátozhatta többé a bevetési osztagok önkényét.

A keleti háború megnyitotta a teret ahhoz, hogy a radikalizálódás folyamata népiirtásba torkolljon. A Birodalomban még volt egy csomó jogi és adminisztratív akadály, melyeket az RSHA-nak le kellett küzdenie vagy meg

kellett szüntetnie. Keleten viszont nem léteztek ilyen, a polgári-jogiasított társadalomra jellemző korlátok.¹⁹⁸

A Wehrmacht tisztjei nagyon eltérően vélekedtek a bevetési csoportok mérsárlásainak legitimitásáról. Emiatt a keleti háborúban a mindenkor csapatrészek parancsnokai bizonyos fokig szabadságot élveztek annak eldöntésében, hogy ki ellenség, és ki nem az. Az erőszak ilyen deregulációjára Európában 1648 óta nem volt példa.

Az erőszak-monopólium jogi alapjainak felszámolása és az erőszakengedéllyel rendelkező különböző szervezetek feladatokért és területekért folytatott versengése a világnézetileg definiált háború feltételei közepette nagyon hamar az extrém erőszak addig elképzelhetetlennek tartott elszabadulásához vezetett.

Wildt felhívja a figyelmet arra, hogy ha a döntési struktúrák átláthatatlanok, sőt kaotikusak voltak is, a nemzetiszocialista rezsim ettől még hatékonyan működött.¹⁹⁹ Különösen a pusztításban volt hatékony. Az ilyesmi sokszor látszathatékony, amint azt komplex döntési helyzetek számítógépes modelljei mutatják. Amikor a kísérletben részt vevő személyek azt a feladatot kapják, hogy javítsák a gazdasági viszonyokat egy fiktív harmadik világbeli országban, akkor azok, akik agresszíven látnak neki, gyakran nagy kezdeti sikereket érnek el. Mihelyt megmutatkoznak a negatív mellékhatások, ezek a különösen agresszív virtuális diktátorok előszeretettel folyamodnak erőszakhoz. Innen már rövid az út a teljes összeomlásig. De a hátrahagyott gazdasági csőd és a romok a maguk módján impozánsak.²⁰⁰ Az Ezeréves Birodalom tizenkét évig tartott, s ennek közel a fele háborúval telt. Végül fél Európa romokban hevert, és emberek millió

¹⁹⁷ Ld. Andrej Angrick: *Besatzungspolitik und Massenmord. Die Einsatzgruppe D in der südlichen Sowjetunion*, Hamburg, 2003.

¹⁹⁸ Ld. Wildt: *Generation des Unbedingten*, 864. és 866. o.

¹⁹⁹ Ld. i. m. 858. o.

²⁰⁰ Ld. Dietrich Dörner: *Die Logik des Mißlingens*, Reinbek, 1989, 22–31. o.

haltak szörnyűséges halált: lelőtték, agyonverték, halálra kínozták, elgázosították, elégették vagy felrobbantották őket, mások éhen haltak vagy megfagytak. Az a kérdés, hogy német részről nem lehetett volna-e másképpen is megvívni a háborút, értelmetlen – a hadicélok kijelöltek a módszereket. Az pedig, hogy Németország megnyerhette volna-e a háborút, a „Mi lett volna, ha...?” kérdések egyike. Talán, ha Nagy-Britannia kiszáll a háborúból, ha az Egyesült Államok nem lép be először közvetve, aztán közvetlenül, és ha Hitler tábornokai szembe tudtak volna fordulni Hitlerrel – de akkor nem Hitler tábornokai lettek volna, Hitler pedig nem Hitler lett volna. De tegyük fel, hogy Németország győz. Az eredmény nem egy zavaros világnézetű, történelmi bűnét eltussolni igyekvő modern birodalom lett volna, hanem egy olyan társadalom, amelynek már semmi köze ahhoz, amit modernségként ismerünk, ideértve annak szomorú oldalait is: olyan társadalom, amelyet különféle szervezetek hádurai ellenőriznek, amely nagymértékben támaszkodik a kényszermunkára, amely rendkívül kegyetlen háborúkat vív a lázadó gerillák ellen – s amely végül még a saját kultúráját is jórészt elfelejti, egyszerűen azért, mert annak nincs többé köze a kiharcolt és harcokban óvott realitáshoz.

A modernség önképére nézve a nemzetiszocializmus tizenkét évének komoly következményei voltak. Ha lehetséges volt, hogy a modern polgári társadalom ilyen rövid idő alatt és ennyire ellenállás nélkül átalakuljon ez-zé a bestialitássá – miféle stabilitásban lehet akkor még bízni?

A népi közösség Mi-konstrukciójával sikerült megváltoztatni a biztonsághoz és a fenyegetettséghez fűződő elképzeléseket, bevezetni az interakcióba a tényleges és a szimbolikus autotelikus erőszak formáit, s végül legalábbis súlyosan károsítani az állami erőszak-monopóliumot. A nemzetiszocialista rezsim ráadásul létrehozott valami teljesen újat: egész városokat egyedül a gyilkolás céljára, melyekben minden más (mint például a kényszer-

munka) másodlagos volt ehhez a célhoz képest – létrehozta az autotelikus erőszakot mint életformát.

Terroráció

A vonakodás attól, hogy fenntartás nélkül kutassák a terror fenomenáját és annak valamennyi implikációját, maga is a terror egyik latens jelensége.

Leo Löwenthal: *Individuum und Terror*

„Nem szabad a miéltre rákérdezni!”, Maja Kavtaradze

Simon Sebag Montefiore: *Stalin*

Michael Frayn *Függöny fel* című remek bulvárkomédiájában, melyben egy színtársulat egyre nagyobb káoszba keveredik egy gyenge bulvárkomédia próbái alatt, az egyik színész panaszlik a rendezőnek: nem tudja meggyőzően játszani a szerepét, ha nem ismeri az általa alakított színész motivációit, ezért szeretné tudni, miért kell épp most átvinnie egy tányér szardíniát a szomszéd szobába. Mire a rendező: „Miért tesz egyáltalán valaki valamit?” Ezzel félresöpri, egyszerre nyilvánítja megválaszolhatatlannak és irrelevánsnak minden pszichológia és szociológia alapkérdését. Fogadjuk

el ezt? Nyilván nem, a tudományhoz hozzátartozik bizonyos heroizmus, és amit Camus Sziszüphoszról mond, hogy ti. boldog embernek kell őt elképzelni, az a szociológusra és a pszichológusra is igaz. Mégse zárkozzunk el teljesen a rendező bölcsessége előtt. Érdekes ugyanis elköprengeni azon, miért azt akarjuk tudni, hogy valaki miért *tesz* valamit, s miért nem azt (vagy mindenesetre nem ugyanúgy), hogy valaki miért *gondol* valamit. Nem azt kérdezzük: „Miért gondoltad ezt?”, legfeljebb azt: „Miért gondolsz, hogy ez így van?” Aki cselekszik, attól viszont azt kérdezzük: „Miért csináltad ezt?” A gondolkodásnál nem zavar bennünket, hogy mintegy a semmiből jön, és abszurdnak tartanánk azt az elképzelést, hogy valaki kiválaszt egy gondolatot a sok lehetséges gondolat közül, s miután kiválasztotta, elgondolja. A gondolat tartalmát akarjuk megítélni aszerint, hogy igaz-e vagy hamis, releváns-e vagy irreleváns, hogy mennyire érdekes, eredeti, unalmas stb., se többet, se kevesebbet. A cselekvésnél viszont nemcsak az eredményét akarjuk megítélni, hanem kíváncsiak vagyunk a megelőző akarásra is, és specifikus módon kérdezzük rá: az indítékokat akarjuk ismerni.

Az indítékokról való beszéd társadalmi játéka a legkevésbé sem természetes, ellenkezőleg, olyasvalami, amit meg kell tanulni. Egy gyerek, ha megkérdezik, miért csinált valamit, azt válaszolja: „Mert akartam!”, és ha megkérdezik, miért akarta, azt mondja: „Hát mert akartam!” Nem tud mit kezdeni a kérdéssel. Idővel aztán megtanulja, milyen módon válaszoljon rá, és megérti az indítékokról való beszéd társadalmi játékát konstituáló implicit etikát is. Ha megkérdezik, miért tartottam meg ezt vagy azt az előadást, nem fogom azt válaszolni: „Hát mert akartam” – ezzel elhajtánám a kérdezőt. Nem fogom mondani ezt sem: „Mert hiú ember vagyok, és meg akarom mutatni, hogy több mondanivalóm van a témáról, mint XY-nak.” Ez sem megy, habár nyilvánvalóan *ez is* egy indíték, amiért előadást tartunk. Inkább úgy fogok válaszolni, hogy meghívtak, vagyis nem elsősorban magamnak, hanem másoknak akarok a kedvére tenni, aztán mondom valamit a téma fontosságáról, szerényen ugyan („úgy gondolom,

épp má ez a kérdésfelvetés...”), de világossá téve, hogy közhasznú dolgot művelek. Röviden, *az indítékaimra kíváncsiak, én pedig legitimációval szolgálok.*

Mindannyian tudjuk, hogy a kétfő nem ugyanaz, de mégis ezt csináljuk. Másféle indítékokról máshol lehet beszélni, például a pszichoanalitikus diványán, de alapjában véve ott is tudjuk – már ha nem egy rideg redukcionista kezébe kerültünk, aki állandóan olyasféle kliiséket használ, hogy „ez nem más, mint...” –, hogy nem a cselekvésünket lehetővé tevő indítékokról beszélünk, hanem bizonyos aspektusokról. Mi vajon az oka annak, hogy erről tartósan megfeledkezünk? Amikor gondolunk (és mondunk vagy papírra vetünk) valamit, másokat ez csak abban az esetben érint, ha ők *akarják*. Azért érdekli őket a gondolkodásunk, hogy eldönthessék, felvesszük-e az adott gondolatot a saját nézeteik közé, vagy sem. Ha nem, akkor az egész olyan, mintha meg sem történt volna. A cselekvés viszont beavatkozik a világba – sokszor csak csekély mértékben, így nem is kell tudomást venni róla, ám akkor kérdezni sem kérdezzünk. Mások cselekvése beavatkozik a mi életünkbe – módosítja a mi cselekvési lehetőségeinket, olykor saját cselekvésre késztet bennünket. Másképpen kérdezzünk tehát: azt kérdezzük, hogy miért kell elfogadnunk, amit a másik *tesz*. *Erre* a kérdésre akarunk választ kapni az indítékokra kérdezve, s ezért bizonyos válaszokat várunk el, olyan válaszokat, amelyek megkönnyítik számunkra, hogy elfogadjuk mások cselekvését. Az ilyen válaszoknak pedig azt kell világossá tenniük, hogy a másik a mi érdekünkben cselekedett, méghozzá nem véletlenül, hanem mert pontosan ez volt az alapvető szándéka. Az indítékokról és a legitimációról szóló felvilágosítás ugyanaz kell hogy legyen. Az ettől eltérő válasz goromba, pimasz vagy érthetetlen, vagyis azt mutatja, hogy a válaszoló nem ismeri a társadalmi játékot.

Ez elvben egyformán érvényes az erőszakos és a nem erőszakos cselekvésre. Igaz, akivel szemben erőszakot követnek el, azt csak kivételes esetekben lehet meggyőzni arról, hogy az erőszak az ő érdekében történt, de ilyen

esetek nagyon is vannak; gondoljunk csak egy életmentő műtetre. Más esetekben viszont a „Miért tetted?” kérdés a legitimációra vonatkozik, és arra, miért gondolhatja a másik, hogy el kell fogadnom a cselekedetét. A válasz hangozhat így: „Háborúban vagyunk”, vagy így: „Megsértettél”. A válaszok azt jelzik, hogy az erőszakos cselekedet hol helyezkedik el a megengedett/tiltott/kívánatos sémában.²⁰¹ A „Háborúban vagyunk” azt jelenti: „Hiszen tudod, katonák vagyunk; muszáj ilyesmit tennünk – az én egyéni indítékaim nem számítanak.” A „Megsértettél” pedig azt: „Normálisan nem ütnék meg, de annyira feldühítetted, hogy nem szabad csodálkoznod. Te kezdted, és áruld már el, miért kellene következmények nélkül elfogadnom, amit csináltál.” Még a bűnözők is legitimálják magukat. A nemi erőszak elkövetője áldozatának kihívó viselkedését és izgató ruházatát emlegeti, úgy próbálva beállítani ezzel cselekedetét, mint („köztünk, férfiak közt érthető”) reakciót egy tulajdonképpen tiltott cselekvésre. A zsaroló arra a vágyára hivatkozik, hogy gazdag legyen, s abból indul ki, hogy ez minden ember vágya, és ennyiben bizonyos megértésre számíthat. Talán még arra az igazságtalanságra is rámutat, hogy áldozata gazdag, míg ő nem. A pénzszerzéshez választott módszert nem fogja tudni igazolni ily módon, azt azonban megmutatja, hogy indítékait tekintve nem szörnyeteg. Emellett ahhoz a szabályhoz tartja magát, hogy a modernségben az autotelikus erőszak nem megengedett, a lokatív ellenben megengedett bizonyos körülmények között és akkor, ha valamennyire belátható az instrumentális logikája.

A terrort is rendszeresen próbálják e szerint instrumentális cselekvésként értelmezhetővé tenni. Ehhez részint a terrort gyakorlók legitimációs mintáit követik: „Másképp nem győzhettük le az ellenséget!” (az ellenségnek nem kell valóságosnak lennie, lehet fikatív is); részint a terrort elszenvedők igényét. Aki erőszakos cselekedet áldozatává válik, választ akar a kérdésre: „Miért én?”, és az a válasz, hogy „Mert véletlenül rossz helyen

²⁰¹ Id. fent a „Megengedett, tiltott, kívánatos” című fejezetet.

voltál”, végzetes lenne. Könnyebb egy nem véletlenszerű csapás áldozatának lenni, mert akkor az áldozat mégiscsak valaki, akire célzottan irányul egy cselekedet, mint a vak végzetének, melyben az ember tetszőleges nagyságként elvész. Ezért van az, hogy a bűncselekmények áldozatai néha önmagukat is felelősnek tartják a tettért, noha ez az önvád objektíve abszurd. Könnyebb ezzel együtt élni, mint a véletlennel. Fogalmazhatunk úgy is, hogy kellemesebb istént gonosz démonként, mint játszadozó gyermekként elképzelni.²⁰²

Am ez a kettős készítés, hogy a terrort az instrumentális racionalitás jegyében értelmezzék, hamar határokba ütközik. Az egyik határ fenomenológiai természetű. Aki nemcsak általában találja iszonyatosnak például egy katonai diktatúra valamelyik kínzótáborának valóságát, és nemcsak felületes, hanem részletes és a túlélők beszámolóin alapuló ismeretei vannak róla, az nem olyan intézményt fog látni, amely brutális eszközökkel politikai célt követ, rábírva a rézsím ellenségeit, hogy árulják el terveiket és társaik hollétét – sokkal inkább az lesz a benyomása, hogy az a hely egy tébolyult mészárszék. Különösen nyugtalanítók a beszámolók azokról, akiket az otthonukból hurcoltak el egy ilyen központba (a „kínzókamra” kifejezés félrevezető módon valami várbörtönszerűt sugall), leírhatatlan kínzásoknak vetettek alá – *de egyetlen kérdést sem tettek fel nekik*. Valaki, aki átélte ezt, utóbb elmesélte, mit mondtak neki egyszer:

azért kínoznak meg, mert [...] állítólag nem értettem meg, hogy a mi országunkban politikailag nincs szabad tér.²⁰³

Ez nem kivételes eset. Néha egyáltalán semmit nem mondanak az áldozatoknak, néha olyan kérdéseket tesznek fel nekik, amelyeknek lehet némi értelmet adni, néha ha-

²⁰² Ehhez ld. részletesebben Hassemer-Reemtsma: *Verbrechensopfer*, id. kiad. 131. skk. o.

²⁰³ Idézi Jan Philipp Reemtsma: „Das Heer schätzte den Menschen als solchen». Ein neues Jahrhundert der Folter”, in: uő: *u. a. Falun. Reden & Aufsätze*, Berlin, 1992, 189–203. o., itt: 195. o.

tározottan úgy tűnik, hogy a kínzók rögeszméket követnek, melyeknek több közük van egyéni neurózisprofiljukhoz, mint valamilyen politikai normához, néha pedig elhangzanak az olyan felvilágosítások, mint az imént idézett.

Bár ezek cselekvéslegitimációra hasonlítanak, súlyos tévedés volna annak is tartani őket. Hiszen nem brutális névelési intézkedésről van szó, nem olyasmiről, hogy „Most ugyan fájdalmat okozok neked, de egyszer majd hálás leszel érte.” Az ugyanis, hogy a megkínzottnak van jövője; *csak lehetséges* – megtörténhet, hogy szabadon engedik, de az is lehet, hogy például kidobják egy repülőgépből. Nem is büntetésről van szó. Hanem az abszolút hatalom gyakorlásáról, és az ezt kísérő mondatok olyan beszédaktusok, amelyek még egyszer megerősítik ezt a hatalmat. Az a mondat, amelyikben mindez összefügg, egy argentin kínzótáborban hangzott el; idézem újra:

Mi vagyunk neked minden. [...] Mi vagyunk isten.²⁰⁴

A terrort gyakorló és a terrort elszenvedő ember között nem lehetséges párbeszéd a legitimációról.

A legitimáció beszédaktusa ugyanis előfeltételezi, hogy vitatni lehet. Maga ez a beszédaktus is a legalábbis lehetséges vitatás helyzetéből származik: „Helyes volt ez? Szabad volt ezt tenned?”

Az abszolúttá váló hatalom megszünteti a legitimációs diskurzust, mert valamit legitimálni annyit tesz, mint ezzel a beszédaktussal elismerni a saját hatalmi pozíció viszonylagosságát.

Ez a második körlát, amelybe az instrumentális racionalitás alakzataihoz igazodó terrorértelmezési próbálkozás beleütközik. Ahol célokról és eszközökről beszélünk, ott előfeltételezzük, hogy *lehetséges* a konszenzus akár a célokról, akár az eszközökről (amit kísérhet vita arról, hogy az eszközök legitimek-e vagy megfelelők-e,

²⁰⁴ Idézi Reemtsma: „Wir sind alles für dich!”, id. kiad. 13. o.

illetve arról, hogy az adott célra való alkalmazásuk igazolható-e). Azt mondom; lehetséges a konszenzus, nem azt, hogy megvan. Nem feltételezem az Auschwitzot a cselekvés instrumentális logikája szerint megérteni kívánó történészekről, hogy mentálisan titkon egy követ fűjnének Höß-szel. Elfelejtik azonban, hogy az „instrumentális racionalitás” azért mindig legitimációs alakzat (vagy mindenestre az is), mert – hangsúlyozzuk még egyszer – nincs tiszta instrumentális cselekvés, hacsak nem a merőben technikai-kiszolgáló, de ez sem kontextus nélkül megy végbe, hanem legalábbis céleldírányzatok szerint, melyeket nem lehet elégségesen magyarázni a cél-eszköz-viszony alapján. Adorno a „dialektikát” arra az egyszerű nevezőre hozta, hogy a célok nem immunisak a megvalósításukhoz alkalmazott eszközökkel szemben.

A cselekvés nem írható le úgy, hogy az emberek előbb kiválasztják a célokat, és csak azután kezdenek gondolkodni az eredményre vezető eszközökről.

Ez a technikára is érvényes. A Holdra nem valamilyen elmetorna véletlenszerű feladataként akar eljutni az ember, hanem lelkesedésből egy komplex fantázia iránt, melyben mindenekelőtt rakéták szerepelnek. Akit a rakéták nem érdekelnek, az a Holdra sem akar eljutni. Még főzéskor sem tisztán instrumentális logikát követünk; persze, só nélkül nem megy, de ha nem érzünk közvetlen kapcsolatot aközött, amit épp el akarunk készíteni, és a só szóró kéz között, akkor nem kerül rendes étel az asztalra.

A cselekvés instrumentális magyarázatai azért alapvetően elégtelenek, mert eltekintenek attól, hogy amit teszünk, azt sohasem csak valami másnak a kedvéért tesszük.

„Németnek lenni annyit jelent, mint egy dolgot ön maga kedvéért tenni” – ez a klasszikus mondás magyarázza

Auschwitzot. Nem mondom, hogy csak Auschwitzot és más semmit, de nélküle nincs rá magyarázat. Vagy, politikailag más regiszterbe tartozó példával élve, aki nem szeret másokkal egy sátorban aludni, aki nincs odáig a hosszú, fárasztó menetelésekért, aki leginkább azért fél a harctól, mert nem okoz neki örömet lelőni egy fasisztát – az nem csatlakozik a Franco ellen harcoló nemzetközi brigádokhoz pusztán attól az elvont meggyőződéstől hajtva, hogy a fasiszták nem nyerhetik meg a polgárháborút. Amúgy nem is volna jó harcos. A háborúknak mindenféle okaik lehetnek, de az egyik ilyen ok az, hogy nagyon sok férfi szeret harcolni.

A terror magyarázatában az instrumentális logikából kiinduló próbálkozások azért vannak kudarcra ítélve, mert a terrornak érvénytelenítenie kell az instrumentális logikát ahhoz, hogy működhessen. Csak akkor „racionális”, ha kellő mértékű „irracionalitást” termel. Megvan a saját racionalitása; innen a „terroráció” szójáték.

Éppen mert aggasztó dolog istent játszadozó gyermekként elképzelni, mert a semmiféle logikát (semmiféle instrumentális logikát) nem követő terror maximális mentális károkat okoz áldozatának, s mert az ilyen terror nem anticipálható, és így ellenstratégia kialakítását sem engedi – éppen ezért mondhatjuk, hogy az instrumentális logika szerint magyarázható terror nem valódi terror, hanem valamilyen szabályvezérelt erőszak. Ennek nem mond ellent, hogy a terroron belül előfordul magyarázható, anticipálható stb. erőszak is – a terror rendszerében ez csak az önkény egyik válfaja.

Kertész Imre *Sorstalanság*ának főszereplője egy kamaszfiú, akit németországi megsemmisítőtáborokba hurcolnak, s akinek meg kell értenie, mi történik, lévén ember, az emberek pedig szeretnek elgondolkodni azon, ami velük történik. Megérkezik egy táborba, átéli/elszenvedi a kezdeti procedúrákat; majd miközben odamegy/odamasírozik a barakkhoz, amely a szállása lesz,

észrevesz egy vízcsapot. Szomjas; inni akar, egy rabtársa azonban visszatartja: a víz nem iható, tifuszt lehet kapni tőle. A fiú csodálkozik: ezt igazán mondhatták volna neki. Aztán eltöpreng, és arra a következtetésre jut, hogy belegondolva, milyen célt látszik szolgálni a tábor, végső soron teljesen logikus, hogy a figyelmeztetés elmaradt.²⁰⁵ Igaza van, ugyanakkor nincs is igaza. Igaza van, mert egy emberek megölésére létesített táborban fölösleges övni az egészséget. És nincs igaza, mert szándékot gyanít – akkor szándékosan megmérgezték volna a vizet, amit viszont nem tettek. A tábor vezetése járványokat sem akart. De ha járvány tört ki, hát járvány tört ki. Szövetkeztek a természet önkényével, habár a „szövetkeztek” sem a megfelelő szó: hagyták megtörténni, mert nem érte volna meg a fáradságot, hogy ennél bármivel is többet tegyenek. Az eredmény mindenestre az lett, hogy néha megtörtént, néha nem, és hogy egy fiú, akit belevertettek az önkénynek ebbe a rendszerébe, lassan elvesztette az eszét, mert eszénél akart maradni.

Nyilván nem tévednénk, ha Sztálin egyéni szadizmusának tulajdonítanánk azt a szokását, hogy akiktől meg akart szabadulni, azokat a letartóztatásuk előtti este telefonon meghívta vacsorára, és autót küldött értük, mondván, vigyázniuk kell az egészségükre. Szeretett így tenni. Szeretett megölni embereket, szeretett játszani velük, mint macska az egérrel. Ám ez nemcsak beleillett a rendszerbe, hanem ezenfelül *Sztálin maga is tökéletesen megélte a terrorrendszer különleges rációját*. Ideális főszereplő volt.²⁰⁶ Az efféle jellemeket gyaníthatóan nem az ilyen rendszerek termelik ki, de *ideális előfeltételeket biztosítanak nekik a karrierhez*. Az egyéni

²⁰⁵ Ld. Kertész Imre: *Sorstalanság*, Magvető, Budapest, 1975, 144. o.; ld. még Jan Philipp Reemtsma: „Überleben als erzwungenes Einverständnis. Gedanken bei der Lektüre von Imre Kertész' »Roman eines Schicksallosen«”, in: Wolfram Mauser–Carl Pietzcker (szerk.): *Traum (Freiburger Literaturpsychologische Gespräche / Jahrbuch für Literatur und Psychoanalyse*, 19. k.), Würzburg, 2000, 55–78. o.

²⁰⁶ Ld. fent „A bandaképződés mint modernizációs erő” című fejezetet.

szadizmus abban áll, hogy a hatalom birtokosa gyönyörűségét leli áldozatának gyanútlanágában; mert élvezi, hogy élet és halál ura, és mert előre elképzei, mennyire meg lesz zavarodva és dőbbenve az áldozat, amikor rájön, hogy már akkor halott volt, amikor még nem is sejtette. A rendszerkonform szadizmus abban áll, hogy a dolog elterjed. Ha valaki hirtelen nem kap több jutalmat, ha másképpen beszélnek hozzá, mint addig, ha ideológiai fejmosásban részesítik – hogy ez mit jelent, az pontosan tudható. De ha nagyobb figyelmet kap, ha barátságosabban viselkednek vele, mint addig, ha egyenesen jutalomban és dicséretben részesül – ez vajon a halálos ítélet? És mi van akkor, ha semmi sem változik? Ez vajon csak lélegzetvételnéi szünet a kettő között? A rendszert tapasztalatból ismerő emberek mi az ördögért nem menekültek; miért nem próbáltak felszívódni a jelentéktelenségben? Nem hiszem, hogy azért, mert ez lehetetlen lett volna. John Keegan szerint az egyik ok, amiért a férfiak harcolnak, az, hogy a harcban az a legveszélyesebb viselkedési opció, ha nem harcolnak. De ha lehetne dezertálni – mármint nem a hadseregből, hanem a politikából?

Úgy tűnik, a valamely terrorrendszerben való aktív részvétel akkora lelki jutalommal jár, amihez képest sokkal kevesebbet nyom a latban a kockázat, hogy az ember a rendszer áldozatává válhat.

Másképp nem lehet megmagyarázni, hogy a Politbüro miért volt vonzó hely, és miért maradt is az sokáig. Hogy voltak kápók, az nem azokon múlt, akik kápók lettek. Hogy sokan *akartak* kápók lenni, azt csak az róhatja fel nekik, aki maga is a táborban volt, és nem élt vagy nem élt volna ezzel a lehetőséggel. Hogy aztán némelyek azt tették, ami tettek, anélkül hogy tenniük kellett volna, annak egyedül az volt az oka, hogy szívesen *tették*, s hogy a terrorrendszer ezeket az embereket karrieresélyekkel jutalmazta, bár végül mégis gázkámrába küldte.

Az abszolút hatalom olyan önkény, amelynek semmiféle korlátja nincs: Isten attribútuma. Az ember evett a tudás fájáról, Isten elültette a tudás fáját.

A terroráció segít megérteni azt a fent említett sajátos körülményt is, hogy Sztálin kvótákat írt elő a letartóztatásokra vonatkozóan. Ez alapján véve abszurd, ha valakinek az a mániája, hogy a tényleges szabotőröket és árulókat kell megtalálni és letartóztatni – és tulajdonképpen az sem viselkedhet így, aki csak ezt a fikciót akarja fenntartani. Nyugodtan előfeltételezhetjük, hogy a sztálini terror hóhérai (köztük maga Sztálin is) hittek az árulók és a szabotőrök létezésében, még ha csak azért is, mert a társadalmi bizalom gyakorlatait – márpedig végső soron a terror sem volt más²⁰⁷ – nem lehet ironikusan végezni.²⁰⁸ De kiindulhatunk abból is, hogy nem gondolták, hogy az összes letartóztatott egyformán bűnös – ez összeegyeztethetetlen volna a kvótázással. Sztálin csakugyan állandóan ingadozott: egyfelől bizonytalan volt abban, hogyan lehet megkülönböztetni az őrltséget a valóságtól, másfelől meg volt győződve arról, hogy az igazi valóságot a saját gyakorlata konstituálja.²⁰⁹ Az eszkatologikus tisztogatás retorikája azonban már legitimációs toposzaiban elvált a bűn és az ártatlanság hagyományos mintáitól – nem az egyes eset a fontos (lásd Robespierre-t, lásd a *Die Maßnahme*t Brechtől),²¹⁰ hanem a forradalom és annak védelme. A retorika a marxizmus-leninizmusban történelemfilozófiai töltetet kapott, s ezáltal a forradalmi erőszak természeti erővé vált, melyet a forradalmárok csak meghatározott irányba terelnek – mintha átfúrnának egy duzzasztógátat: itt fog előtörni a víz, és aki az útjába kerül, megfullad. Vagy, másik képpel: kivetnek egy vontatóhálót, és kihúznak mindent,

²⁰⁷ Ld. fent „A bandaképződés mint modernizációs erő” című fejezetet.

²⁰⁸ Ld. fent a „Komolyan véve a bizalmat – Margit kínos kérdése” című fejezetet.

²⁰⁹ Ld. Montefiore: i. m. 368. sk. o.

²¹⁰ Ld. fent „A relegitimáció retorikái (2)” című fejezetet.

ami benne van. Biztosak lehetnek abban, hogy így eleget fognak a kívánt fajtájú halból, a többinek meg pèche van. Ez több okból is értelmes eljárás: először azért, mert mindnyájuknak az a célja, hogy eleget fogjanak, másodszor azért, mert csak így lehetnek biztosak abban, hogy eleget fognak, harmadszor azért, mert a kívánt fajtába tartozó halak nem tudnak ügyes álcázással elrejtőzni, hiszen a halászok nem a feltűnőeket keresik, hanem kifognak ezt is, azt is. Végül pedig ez a válogatás nélküli lehalászás fokozza a rettegést és a tehetetlenség érzését.

A Sztálin-éra letartóztatási kvótáinak látszólagos irracionális terrorációként tekintve a legkevésbé sem volt örülség.

A kvótázás ráadásul a végrehajtók mindenhatóság-érzését is erősítette. Ha csak a „valóban bűnösöket” akarták volna kézre keríteni, akkor önkorlátozásra kényszerültek volna, és fennállt volna az a lehetőség is; hogy hibáznának. Aki elrendelhet tízezer letartóztatást egy adott körzetben, az az embereken és szabályaikon túl cselekszik. Jezsöv az alábbi maximákat követte:

Inkább túl sokat, mint túl keveset.
Lecsapni, válogatás nélkül megsemmisíteni.
Nem számít, ha ez az akció ezerrel több embert érint.²¹¹

A bűn nagysága saját legitimitációt teremt.

Nem úgy van, ahogy állítólag Eichmann mondta, hogy ti. a bűntett kicsiben bűntett, nagyban pusztá statisztika. A bűnöző önképében a tömeggyilkosság patetikus dimenziót kap.

Ahogy Kierkegaard Ábrahámja a hitével függeszti fel az etikát, úgy a tömeggyilkosok narcisztikus esztétikával függesztik fel az etikát.

²¹¹ Idézi Montefiore: i. m. 262. sk. o.

Akinek hatalmában áll ilyen szörnyűséget elkövetni, az ezáltal a történelem nagy alakjává válik.

A megölt vagy megöletett emberek „dehumanizációjáról” beszélni lapos toposz. Nem, ők gyűlölt emberek maradnak, de a gyilkos saját nagysága előtt – mely a gyilkosságban és csak abban igazolódik – pelyvává válnak.

Ez bizonyos értelemben tényleg így is van.

Ki fog tíz vagy húsz év múlva emlékezni ezekre a gazemberekre? Senki. Ki emlékszik ma a bojárókra, akiket Rettegett Iván elsöpört? A népnek tudnia kell, hogy ez vár az ellenségeire: „elsőpriki” őket. Végeredményben mindenki azt kapta, amit megérdemelt.²¹²

Figyelemre méltó, ahogyan az idézetben összekapcsolódik a század nagy alakja, aki egyetlen legyintéssel elintézi ezrek halálát, és a moralista, aki – Büchner Robespierre-jéhez hasonlóan – azt hangoztatja, hogy a megölteket között végső soron egyetlen ártatlan sem volt. Túl azon; hogy a terror megteremtí önnön legitimitációját, a terrorációnak van még egy mozzanata:

A terror maga teremti meg magának az ellenségét. Ha helytálló, hogy a terror az azt (potenciálisan) gyakorlók részéről is a társadalmi bizalom gyakorlata, s mint ilyennel, ahogy említettük, nem vagy csak kivételes esetben fér össze az ironia, akkor az ártatlanul meggyilkoltat is bűnősként és ellenségként kell legalább elképzelni. Ha helytálló, hogy a terror is a társadalmi bizalom gyakorlata, akkor módszerül szolgál, amelynek segítségével tudni lehet, hogy mi lesz holnap, s hogy „minden megy tovább”. A mai terrornak létre kell hoznia holnapi ellenségét.

²¹² Idézve in: i. m. 265. o.

A pszichológiai háttér meglehetősen banális. Aki zaklat, megerőszkol, megkínozt valakit, annak számolnia kell azzal, hogy a másik ezért gyűlölni fogja. Előfordulhat persze, hogy valaki képtelen gyűlölni a vele szemben erőszakot elkövetőt, ez azonban az áldozatpatológia kategóriájába tartozik (mint például a „Stockholm-szindróma”).²¹³ A terror a normálesséttel számol. Ez olyannyira pszichés reflexszé válik, hogy egészen furcsa dolgokat eredményez, még mágikus gondolkodásra is késztet. Klemperer leírja, hogy Drezdában az egyetlen hely, ahol a zsidók anélkül beszélhettek egymással, hogy a Gestapo hirtelen felbukkanásától kellett volna félniük, a zsidó temető volt.

1942. szeptember 12. – Tegnap délután kimentünk Evával a temetőbe [...]. A gondnoknak a temető mellett van a szolgálati lakása; azt mondja, nem kell házkutatástól tartania, a gestapósok félnek a halottaktól (azoktól, akiket *ők* öltek meg!).²¹⁴

Erre nincs más magyarázat, mint hogy a titkosrendőröket rettegés fogta el a temetőben. Minden ember lelki háztartásában vannak zugok, amelyekben a mágia uralkodik, s aki azt állítja, hogy nem babonás, az Arno Schmidt szerint azt állítja, hogy nincs tudattalanja.²¹⁵

Hirschel egy másik szobában várt az elszállításra; ott találkozott az ugyanaznap letartóztatott Egerrel. Egy idő után odament hozzájuk Weser, a komisszár – az az állat, aki megvert és leköpött minket. Először csak gúnyos volt: „Biztosan azt mondtad, hogy én vagyok a legrosszabb – na, a hitközségedet nem fogod viszontlátni.” Ekkor odakint elment egy kórházvonalat. Weser hirtelen dühöngeni kezdett, mindkettőnket megütött. „Ti tehetek róla... Egyébként senkit sem tudok bántani, de a zsidókat mind megölném... Nem fogsz visszajönni.” Ez az örütségi roham illik ahhoz, amit Eva élt meg az emberekkel (félelem a gonosz tekintettől).²¹⁶

²¹³ Ld. Hassemer-Reemtsma: i. m. 123. sk. o. és Reemtsma: *Im Keller*, id. kiad. 172. o.

²¹⁴ Klemperer: i. m. 2. k. 242. sk. o.

²¹⁵ Ld. Arno Schmidt: „Abend mit Goldrand. Eine Märchenposse”, in: *Werke*, Bargfelder Ausgabe, szerk. Arno Schmidt Stiftung, IV/3. k. Zürich, 1993, 165. o.

²¹⁶ Klemperer: i. m. 2. k. 293. o.

De a tömegterrornak is megvan ez a mágikus oldala: aki egy idő után már mindenütt csak ellenségeket, árulókat és kémeket lát, az aligha reagál nagyobb realitásérzékkel, mint az, aki a síroktól fél. A terror végrehajtója hekatombákban állítja elő a maga ellenségeit.

A jelenség végighúzódik a történelmen. Spártában a kisebbségben lévő spártaiak szörványos terrorral biztosították az uralmukat a többségi helóták fölött, megteremtve az állandó bizonytalanság és félelem légkörét. A terrorisztikus uralom következtében maguk a spártaiak is állandó félelemben éltek; ők a megtorlástól féltek: egész Görögországban mindenki spártai zárat akart a háza kapujára. A peloponnészoszi háború idején a spártaiak – legalábbis Thuküdidész beszámolója szerint – úgy próbálták csökkenteni a helóták számát, hogy egy olyan hadseregbe sorozták be őket, amelynek a félszigeten kívül kellett harcolnia. Ugyancsak Thuküdidész szerint más eszközökhöz is folyamódtak a belpolitikai fenyegetés mérséklése céljából. Kihirdették, hogy felszabadítják azokat a helótákat, akik úgy gondolják magukról, hogy a korábbi háborúkban különösen derekasan harcoltak. A jelentkezők közül a hatóságok kiválasztották kétezer férfit, s először nagy ünnepséget rendeztek nekik, aztán viszont a városon kívül lemészárolták őket. Akár igaz a történet, akár nem, világos, mit akartak azok, akik a tettet végrehajtották vagy lehetségesnek tartották: megtalálni a szabadságra különösen erősen vágyó és harcolni különösen jól tudó helótákat. Egyúttal megmutatták a többieknek, mi vár rájuk, ha nem engedelmeskednek.²¹⁷

Nem tudjuk, hogy Kínában ugyanezzel a céllal kezdeményezték-e 1957-ben a „Virágozzék száz virág” kampányt – használni mindenestre erre használták: Felszólították az embereket, hogy bátran bírálják a rendszert, aztán néhány hét múlva leállították a kampányt, és akik

²¹⁷ Ld. Thuküdidész: *A peloponnészoszi háború*, Európa, Budapest, 1985, Negyedik könyv, 80. fejezet, 348. sk. o. (ford. Muraközy Gyula); Karl-Wilhelm Welwei szerint az egész történet csak kitalálás, ld. Welwei: *Sparta. Aufstieg und Niedergang einer antiken Großmacht*, Stuttgart, 2004, 225. sk. o.

különösen jeleskedtek, azokat büntetőtáborokba viték.²¹⁸

Végül a terroráció mechanizmusa nélkül nem érthető meg teljesen az sem, amit Baberowski „a bolsevizmus meghonosítása”-nak nevez. A bolsevik rendszer úgy fogta fel magát, mint szakítást a cári birodalommal, melyben Oroszország és a szláv etnikum uralkodott a többi régió, illetve a többi nemzetiség fölött. Kétségtelen, nemcsak „a népek önrendelkezési joga” mondott ellent a hatalom központosításának, hanem az etnikai csoportok tradicionalizmusa és paraszti életformája is az iparosított modernség eszméjének.²¹⁹ De a harc, amelyet „a periféria törzsi vezetői, mullahjai és tiltott nemzeti pártjai indítottak a szláv centrum »polgári« elitje és papsága ellen”,²²⁰ a terroráció-jegyében odáig fajult, hogy preventív módon ellenségnek nyilvánították azokat is, akik potenciálisan szolidaritást érezhettek a meggyilkoltak vagy elhurcoltak iránt. Egész etnikai csoportok váltak így a terror célpontjává. 1937-ben először a még 1920-ban a Szovjetunióban maradt lengyel hadifoglyok ellen fordultak, aztán általában a lengyel kémek ellen, akik, úgy mond, mindenhol ott voltak, végül kiterjesztették az akciót az összes lengyelre.

A lengyeleket teljesen meg kell semmisíteni

– adta ki a parancsot Jezsov.

Több mint harmincezer lengyelt deportáltak a lengyel–ukrán határvidékről. De ugyanígy ellenséggé váltak az észtek, lettek, koreaiak,

²¹⁸ Ld. Jan Philipp Reemtsma: „Staatlicher Terror”, in: Hamburger Institut für Sozialforschung (szerk.): *200 Tage und 1 Jahrhundert. Gewalt und Destruktivität im Spiegel des Jahres 1945*, Hamburg, 1995, 190–201. o. A kínai táborok rendszeréhez, melyekben 1952-ben legalább tízmillió ember (a népesség 1,75 százaléka) raboskodott, ld. Jean-Luc Domenach: *Der vergessene Archipel. Gefängnisse und Lager in der Volksrepublik China*, Hamburg, 1995.

²¹⁹ Ld. Jörg Baberowski: „Diktaturen der Eindeutigkeit”, in: uő: (szerk.): *Moderne Zeiten?*, id. kiad. 37–59. o.

²²⁰ I. m. 52. o.

finnek, kurdok, görögök, örmények, bolgárok és más, a Szovjetunió köztársaságaiban élő kisebbségek.²²¹

Alexander Weissberg-Cybalski, egy osztrák tudós, aki Harkovban az NKVD fogságába került, felidézte, hogy 1937 őszén hogyan szállították be etnikai kisebbségek tagjait ugyanabba a börtönbe, amelyben ő is raboskodott.

„Már szeptemberben elterjedt a hír, hogy letartóztatják a letteket, aztán az örményeket. Képtelenek voltunk felfogni ezt. Kizártnak tartottuk, hogy a GPU számára az etnikai hovatartozás, ez az emberek politikai érzülete szempontjából teljesen lényegtelen kritérium legyen az ürügy a retorziókra. De azt kellett látnunk, hogy egy bizonyos napon a beszállított rabok mint lett nemzetiségűek voltak. Egy másik napon pedig mind örmények.”²²²

„Képtelenek voltunk felfogni” – gyakori fordulat a tömegterror áldozatainál.

Ne pas chercher à comprendre

– írta Primo Levi egyik rabtársa a böggréje alá.

Macbeth

Shakespeare *Macbeth*-je nemcsak a modern lelkiismeret történetébe tartozik,²²³ nem is csak véráztatta szerelmi történet,²²⁴ hanem – még sok minden egyéb mellett – kommentár a „terroráció” címszóhoz is. A szokásos olvasat szerint arról szól, hogy boszorkányok tháni rangot és királyságot jövendőnek Macbethnek, a két jóslat közül az első rögtön valóra válik, a másodikhoz pedig királygyilkosságon keresztül vezet az út, meghozza Lady Macbethnek köszönhetően, aki a jövendőlésről értesülven

²²¹ Baberowski: *Der rote Terror*, 198. o.

²²² I. m. 199. o.

²²³ Ld. fent a „Shakespeare, avagy az erőszakérzékeny lelkiismeret feltalálása” című fejezetet.

²²⁴ Ld. Reemtsma: „Paare – Passionen: Das Ehepaar Macbeth”, id. kiad.

cselekvésre buzdítja még nagyon is habozó férjét. Ez a hagyományos olvasat azonban elsiklik két szöveghely fölött. Az egyik Lady Macbeth megjegyzése, amelyből kiderül, hogy már korábban beszéltek Duncan, a törvényes király meggyilkolásának lehetőségéről és a hatalom megszerzéséről, sőt Macbeth mint „terv”-ét²²⁵ adta elő ezt, s most nem is annyira a boszorkányok jövődöleése készíti cselekvésre, mint inkább az alkalom, hogy ti. Duncan az ő várában készül megszállni. Ez a szöveghely megmagyarázza, miért rémül meg Macbeth a jövődöleési jelenetben (a királysággal együtt a gyilkosságot is megjósolták volna neki?), hogy aztán így nyugtassa magát:

Ha trónra szánt, emeljen rá a sors,
Én semmit se teszek.²²⁶

Visszariad a tettől, és nemcsak azért, mert fél, hogy balul fog kiütni, hogy nem legitimálható, hanem – a szöveget tovább elemézve erre következtethetünk – azért is, mert sejti a dinamikát, amely be fogja szippantani őt: született gyilkos lévén, élvezni fogja a tettet, és újabbakat is el fog követni. Ahogy az első jövődöleés valóra válik, és a király küldöttei immár mint Cawdor thánját üdvözlík őt, fantáziái azonnal önállósulnak, arról kezd beszélni, hogy haja az égnek áll, szíve a bordáját veri, s „képzelt borzadály”-t emleget.²²⁷ Teljes képzeletével átadja magát a dolognak, majd amikor felesége unszolására, egy útmutató tőr látványától vezetve elköveti a gyilkosságot, rögtön túllő a célon. A terv az volt, hogy elaltatják a király testőreit, és bekenik őket Duncan vérével, így a tagadás nem fog segíteni rajtuk. Mihelyt azonban Macbeth, aki a *csatatéren* kiváló harcos, de semmi több, a *tiltott erőszak zónáján belül megérzi a vér szagát*, képtelen leállni: megöli az öröket.

Nos, ez pszichológia – egy gyilkos azt teszi, amire rendeltetett. Ám Shakespeare-nél többről van szó.

²²⁵ Shakespeare: „Macbeth”, I. felvonás, 7. szín, 764. o.

²²⁶ I. m. I. felvonás, 3. szín, 756. o.

²²⁷ I. m. I. felvonás, 3. szín, 755. o.

Macbethnek, mint minden bitorlónak, folytatnia kell, amit elkezdett, csak hogy ő rájön, milyen nagyon akarja is folytatni. Banquónak a boszorkányok azt jövődölték, hogy királyok apja lesz, Macbeth ezért nemcsak Duncan fiától érzi fenyegetve magát, akik átlátják a dilettánsan kivitelezett gyilkos összeesküvést, hanem Banquótól és utódaitól is. Hozzájön mindehhez valami nagyon egyéni: úgy tűnik, hogy Macbethéknek nem lehet gyerekük, viszont volt már egy gyerekük. Shakespeare a „prick” szóval játszik („tüske”, de a „pénisz” vulgáris változata is), Duncan meggyilkolásával pedig saját költeményére, a *Lucretia meggyalázására* utal.²²⁸

Egy lakoma közben Macbethnek megjelenik a megölt Banquo szelleme, mire ő kiesik a szerepéből; és feleségének kell magyarázkodnia a vendégek előtt. Később fordul a kocka, Macbeth egyre hidegebb lesz, Lady Macbeth viszont egyre kevésbé viseli el a nyomást, és elindul az örület felé vezető úton.²²⁹

MACBETH

Azt mondják, vért kíván; vér vért kíván:

Már beszéltek fák, jártak már kövek;

Jóserő, fűrkész bölcsesség a varjak,

Csókák és szarkák röptéből kitudta

A legtitkosabb gyilkost is. Virrad már?

LADY MACBETH

Az éj s a nappal töpreng, melyikük mi.

MACBETH

Mit szólsz ahhoz, hogy Macduff nem jön el,

Bár nagyon hívtuk?

LADY MACBETH

Üzentél neki?

MACBETH

Még csak úgy hírlík; de majd üzenek.

Egy sincs köztük, akinél fizetett

Kémem ne volna. Holnap, jó korán,

Megyek a vész Banyákhoz; mondjanak meg

Mindent, a legrosszabbat is: akármit!

²²⁸ I. d. Shakespeare: „Macbeth”, I. felvonás, 7. szín, 764. sk. o.; I. d. Reemtsma: „Paare – Passionen: Das Ehepaar Macbeth”, 144. o.

²²⁹ I. d. fent a „Shakespeare, avagy az erőszakérzékeny lelkiismeret feltalálása” című fejezetet.

Akármi áron! Most már vesszen értem
Minden jog; úgy benne vagyok a vérben,
Olyan messze, hogy átgázolni és
Visszafordulni egyformán nehéz;
S tervek sürgetnek, agyam csupa láz:
Gyors cselekvés kell, nem gondolkodás.
LADY MACBETH
Aludj; létünk ereje az, a fűszer.
MACBETH
Jó, ágyba hát. Ha bármi megcsufolt,
Gyakorlatlanság lámpaláza volt:
Ujoncok vagyunk még a tettben.²³⁰

Macbeth először a természet megvadulásáról fantáziál – ekkor még Banquo szellemének hatása alatt áll, de a belátás, hogy „vér vért kíván”, már kétértelmű: egyrészt a kiöntött vér bosszúért kiált, másrészt az egyik tett maga után vonja a másikat. Macbeth hirtelen teljesen lenyugszik, az időt kérdi, és Macduff távolmaradását említi. Mindenütt vannak kémei, és eléggé zsarnok már ahhoz, hogy tudja, mit jelent, ha valaki kerüli a társaságát. Holnap majd elintézi a dolgot Macduff-fal, de előtte elmegy a boszorkányokhoz, akiket már csak informátorokként használ. Tudni akarja akár a legrosszabbat is, ami történhet vele. Ami pedig a vért és a gyilkolást illeti, nos, ezekhez hozzá kell szokni; aki egyszer átlépett egy határt, jól teszi, ha a megkezdett irányban megy tovább. A szellemjelenés rémületén Macbeth már túltette magát, és képes értelmezni azt: az „ujonc” idegrángása volt. Philip Casson televíziós feldolgozásában a Judy Dench alakította Lady Macbeth szinte testi fájdalmat érez, amikor így hallja beszélni férjét.

Macbeth azonban elkövet egy hibát: túl sok időt tölt a boszorkányoknál (ráadásul az újabb jóvendülés is csak arra jó, hogy hamis biztonságba ringassa), így mire megérkezik Macduff várához, az már elutazott Angliába. Megfogadja, hogy a jövőben halogatás nélkül követni fogja az intuícióit:

²³⁰ Shakespeare: „Macbeth”, III. felvonás, 4. szín, 795. sk. o.

Idő, elébe vágysz vad terveimnek:
Elvillan a gyors szándék, hogyha nem
Száguld vele a tett: ettől a perctől
Szívem rezzenéseivel együtt
Rezzen a kezem. S most is, koronázd,
Tett, az eszmét, egyszerre gondolat s tett:
Macduff várán, Fife-on, rajtaütők,
És kardélre hányom a feleségét,
Gyermekeit s minden boldógtalant,
Aki a vére. Se nagy szók, se lázkép:
Addig cselekszem, míg forró a szándék.²³¹

Más helyzetekben balgaság volna ennyire lemondani a körületekről és a megfontolásról. Itt azonban egy a bizalmatlanság, az indulat, az intuíció és a gyors cselekvés. Macbeth bizalmatlan volt Macduff iránt, bizalmatlan annak családja iránt, s ha egyszer elkezdte kiirtani a skót nemességet, mely potenciálisan veszélyt jelent rá nézve; hol tudna vajon értelmesen megállni? Aláveti magát a terror logikájának, amely szerint minden terrorisztikus tett indítékkal szolgál egy újabbnak az elkövetéséhez, helyesebben: beleveti magát ebbe a logikába, mert – ez alakjának pszichológiája – eljutott oda, ahova mindig is tartott. De a cselekvés minden specifikus indítékán túl Shakespeare felmutatja azt az általános cselekvésmintát, amelyet terrorációnak neveztem.

Miért a zsidók?

Arendt szerint az antiszemitizmus mint a XIX. század profán ideológiája nyilvánvalóan nem azonosítható a vallási zsidógyűlölettel.²³²

²³¹ I. m. IV. felvonás, 1. szín, 805. o.

²³² Hannah Arendt: *Elemente und Ursprünge totalitärer Herrschaft*, Frankfurt am Main, 1958, 47. o. (Az angol nyelvű kiadásban ez a szöveg hely az Előszóban van, mely az azon alapuló, a következő lábjegyzetben hivatkozott magyar fordításból hiányzik – A ford.)

Könyve első fejezetében Arendt az antiszemitizmus különböző bevett magyarázataival vitatkozik, legfőképpen kettővel. Az egyik szerint a zsidók a *ressentiment* tetszőleges tárgyai.

A legjobb példa – és a legjobb cáfolat – az oly sok liberális szívhez közel álló magyarázatra egy vice, melyet az első világháború után meséltek. Egy antiszemita azt mondja: a zsidók tehetnek a háborúról. Igen, hangzik a válasz, a zsidók és a biciklisták. Miért a biciklisták? – kérdi az antiszemita. Miért a zsidók? – kérdi a másik.²³³

A másik elmélet „az örök antiszemitizmusról” szól, vagyis arról, hogy

a zsidógyűlölet normális és természetes reakció [...]. Ha a valóság az, hogy az emberiség kétezer éve módszeresen gyilkolja a zsidókat, akkor a zsidóölés normális, sőt emberi foglalatosság, és a zsidógyűlölet minden érvelésnél jobban igazolja.

Ebben az elképzelésben az a „meglepő” és „zavaró”, hogy egyaránt vallották antiszemiták és zsidó történészek: az előbbieket mintegy gyűlöletük természetes voltát igazolták vele, az utóbbiak egy szakadatlan szenvedéstörténetet mondanak el. Arendt számára a két elmélet arra fut ki, hogy segítségükkel meg lehet kerülni a zsidóság XIX. századi történetének rekonstrukcióját, és így egyszerűsmind mindenkit – zsidókat és nem zsidókat – mentesíteni lehet az e történetért viselt felelősség alól. Mindkét elméletet mélyen politikátlanoknak ítéli, hozzátéve, érthető, hogy egy saját állammal nem rendelkező nép, mely a saját dolgaiban nem tett szert valódi politikai tapasztalatokra, hajlamos igaznak tartani politikátlan elméleteket.

Az antiszemitizmus és a totalitárius uralom Arendt által elvégzett komplex rekonstrukcióját nem kívánom rekonstruálni itt, csak azt kérdezem, nincs-e mégis valami a, ha nem is örök, de folyamatos antiszemitizmus elméletében, még ha egészen más okokból is, mint Arendt

²³³ Hannah Arendt: *A totalitarizmus gyökerei*, Európa, Budapest, 1992, 10. o. (ford. Braun Róbert és mások). (A következő, hivatkozatlan idézet e kötet 12. oldaláról való – *A ford.*)

gondolja. A XIX. századi antiszemitizmus természetesen nem tekinthető minden további nélkül a keresztény zsidógyűlölet töretlen folytatásának. Túlságos leegyszerűsítés azonban az utóbbit pusztán két vallás konkurenciájával, az előbbi pedig biologisztikus konstrukcióként magyarázni. Már *Máté evangéliumának* antijudaizmusa sem egyszerűen egy hamis vallás kritikája: az istengyilkosság vádján alapul, kiegészülve azzal, hogy a zsidó nép megátkozta önmagát:

Szálljon ránk és gyermekeinkre az ő vére.²³⁴

Az áttérés azt jelentené, hogy a keresztelést végrehajtó keresztény pap ezt az átkot is leveszi az áttérőről. Ám a valóságban sok zsidó már a középkorban sem ment semmire az áttéréssel. A kereszties hadak a Szentföld felé vonulva pogromokat rendeztek, megölve sok zsidót, másokat kikeresztelkedésre kényszerítve.²³⁵ Az üldözés következő hulláma akkor volt, amikor Európát elérte az első nagy pestisjárvány: ekkor a legkülönbébb vádakkal illették a zsidókat, a kutak megmérgezésétől az oltáriszentség meggyalázásáig.²³⁶ Ilyen kényszerképzetek mellett az nem meglepő, hogy pogromokat folytattak a helybeli zsidók és lakónegyedeik ellen. Csakhogy ezeknek az üldözéseknek áldozatul estek nem zsidók, értsd, kikeresztelkedett zsidók is, akik tehát definíció szerint keresztények voltak.

Az üldözésekben olyan mély gyűlölet tört a felszínre, hogy ahol nem éltek zsidók – mint például a Német Lovagrend Államában, ahonnan 1343-tól kitiltották őket –, ott a kikeresztelkedett zsidókat kutatták fel és égették meg.²³⁷

²³⁴ Mt 27,25.

²³⁵ Ld. Léon Poliakov: *Geschichte des Antisemitismus*, 1. k. *Von der Antike bis zu den Kreuzzügen*, Meisenheim-Glan, 1979.

²³⁶ Ld. Léon Poliakov: *Geschichte des Antisemitismus*, 2. k. *Das Zeitalter der Vertiefung und des Ghettos*, Meisenheim-Glan, 1978.

²³⁷ Robert Hoeningner *Der schwarze Tod in Deutschland* című könyvéből idézi Jan Philipp Reemtsma: „Die Falle des Antirassismus”, in: *u. a. Falun. Reden & Aufsätze*, Berlin, 1992, 303–322. o., itt: 303. o.

Bizonyos helyeken tehát zsidók nem lakhattak ugyan, laktak viszont egykori, vélhetőleg kényszer hatására áttért zsidók és leszármazottaik. Ők pedig csak azért válhattak a gyilkos üldözés célpontjává, mert gyilkosaik azt gondolták, hogy a zsidó zsidó marad akkor is, ha kikeresztelkedik. Ez nem elszigetelt jelenség. Klemperer megjegyzi, hogy a nürnbergi faji törvények hasonlítottak a XV. századi spanyol törvényekhez,²³⁸ Ben Zion Netanyahu pedig az utóbbiak kapcsán „*the rise of racism*”-ról beszél.²³⁹ Mint valami lombikban, úgy figyelhető meg itt a vallásilag motivált antijudaizmus átcsapása *avant la lettre* rasszista antiszemitizmusba.²⁴⁰ 1492-ben elesik a mór Granada, ezzel a rekonkvisztának vége, Spanyolország egyesül Aragóniai Ferdinánd és Kasztíliai Izabella alatt. A keresztény területeken már ezt megelőzően rendszerezések voltak a zsidóellenes megmozdulások (sőt legalább egy látványos akcióra Granadában is sor került).²⁴¹ A „spontán” pogromoktól az olyan bizzarr eseményekig terjedtek, amilyen a „tolosai disputa” volt, erről Heinrich Heine-nek van egy rossz költeménye. A katolikus királyi pár (*los reyes catolicos*) egyszer s mindenkorra meg akarja oldani „a zsidó problémát” Spanyolországban. Röviddel Granada elfoglalása után a zsidók ultimátumot kapnak: vagy felveszik a keresztény vallást, vagy négy hónapon belül el kell hagyniuk Spanyolországot. 150 ezren elmennek, 50 ezren kikeresztelkednek. Ennek a kivándorlásnak az egyik eredménye a hollandiai zsidó közösség. Az ultimátum hatására Spanyolországban nincs többé „zsidó probléma”. Van viszont egy külön fogalom az áttért zsidókra:

²³⁸ Klemperer: i. m. 1. k. 21. o.

²³⁹ Ld. Ben Zion Netanyahu: *The Origins of the Inquisition in Fifteenth Century Spain*, New York, 1995, 973–1004. o.; ld. még Cecil Roth: „Marranos and Racial Antisemitism – A Study in Parallels”, in: *Jewish Social Studies*, 1940, 239–248. o., említi Hilberg: i. m. 55. o. 5. lábjegyzet.

²⁴⁰ A következőkhöz ld. Léon Poliakov: *Geschichte des Antisemitismus*, 4. k. *Die Marranen im Schatten der Inquisition*, Meisenheim-Glan, 1981; Lea: *Geschichte der spanischen Inquisition*, id. kiad. 1. és 2. k.; Robert Lemm: *Die spanische Inquisition*, München, 1996.

²⁴¹ Ld. Clot: *Al Andalus*, id. kiad. 197–199. o.

marranos, marannusok. Ez lesz a megkülönböztető elnevezésük, hiszen felismerni már nem lehet őket – és nem is szabad, elvégre ugyanúgy keresztényeknek kell lenniük, mint mindenki másnak. Ugyanakkor zsidók is maradnak, sőt azt lehet mondani, valójában zsidók maradnak. Így változik át a „régizsidó probléma”, hogy ti. nem keresztények élnek egy keresztény országban, az „új zsidó problémává”. A marannusoknak áttérésük után sem hisznek, azt gyanítják róluk, hogy titokban továbbra is ragaszkodnak a zsidó hithez és a zsidó szokásokhoz. Kémkednek utánuk, kérdezősködnék a mészárosoknál, hogy kik nem vesznek disznóhúst, figyelik, hogy szombatonként füstölnek-e a zsidó házak kéményei, aztán jönnek a feljelentések, letartóztatások, kínvallatások, kivégzések. De még azok a *conversók* sem ússzák meg büntetlenül, akik az inkvizíció felhívására önként jelentkeznek, és megesküsznek, hogy felhagynak az addig titokban gyakorolt zsidó szokásokkal: a legkevesebb, amivel számolniuk kell, az, hogy eltiltják őket bizonyos hivatásoktól.

Ezeket a fogadalmakat persze kényszer hatására tették, így valódi önkéntességről aligha lehet beszélni. Az üldözés eredeti oka mindazonáltal megszűnt, a zsidók integrálódtak a keresztény közösségbe, későbbi kifejezéssel: asszimilálódtak. De ahogy a XIX. században, úgy a keresztények már ekkor sem hisznek az asszimilációban: a zsidó zsidó marad, s minél előrehaladottabb az asszimiláció, annál erősebb a bizalmatlanság, mert annál ügyesebb és rafináltabb az álcázás.

Itt van az a pont, ahol az üldözést a terroráció logikája határozza meg: az üldözés önmaga indokává válik, s ahol ez bekövetkezik, ott az üldözött csoportot származási közösségként definiálják.

A spanyolországi törvényeket valóban tekinthetjük a német faji törvények előzményeinek, még ha nem feltételezhetjük is, hogy a nemzetiszocialisták mint ilyeneket tanulmányozták őket. Csak a problémák ugyanazok mindig: ki tartozik (még) a csoporthoz, és ki nem tarto-

zik (már) hozzá? A spanyol törvények szerint zsidó az, aki egy *converso* leszármazottja. Megszületik egyúttal egy új fogalom, a „*limpieza de sangre*”, „a vér tisztasága”, mely a csoportok keveredésének megakadályozására szolgál. León Poliakov az alábbiakat írja az akkori faji ideológusok egyikéről, Escobar del Corróról:

Véleménye szerint a test és a lélek közti kapcsolat teljesen merev; erkölcsi tulajdonságok ugyanúgy öröklődnek, mint testi jegyek. Ez a keresztény azt hirdeti [...], hogy a *conversók* gyógyíthatatlanul be vannak szennyezve, függetlenül attól, mit tettek. Ez az emberfelfogás vezérli őt, amikor azon siránkozik, hogy szerencsétlen Spanyolország az idők végezetéig ki lesz szolgáltatva a zsidó mételtynek, mert „a szombatot tartók és leszármazottaik fogják uralni”.²⁴²

Arendtnak igaza van abban, hogy az antiszemita legitimációként használhatja az „örök” üldözéstörténet eszméjét. De ahogy Jean-Paul Sartre írja, úgy érvelni, hogy a zsidókban „kell hogy legyen *valami furcsa*”, ugyanolyan örültség, mint ha valaki, aki nem szereti a paradicsomot, azt mondaná, „kell hogy legyen valami furcsa a paradicsomban.”²⁴³

És mégis, ez az álerv újra meg újra felbukkan, olykor kifejezetten az üldözésre való hivatkozással. Lessing, amikor megírta *A zsidók* című darabját, megkapta, hogy egy zsidó nem lehet olyan tisztességes, mint nála a főszereplő, mert a keresztények túl sokat ártottak a zsidóknak.²⁴⁴ Hasonlóan érvel aztán 1879-ben Heinrich von Treitschke. *Unsere Aussichten (Kilátásaink)* című írományában nacionalistaként és keresztényként felszólítja zsidó honfitársait, fogadják el,

²⁴² Poliakov: i. m. 4. k. 86. o.

²⁴³ Jean-Paul Sartre: *Elmélkedések a zsidókérdésről*, Göncöl, Budapest, 2002, 7. o. (ford. H. Perci Éva).

²⁴⁴ Id. Johann David Michaelis: „Rezension des 1. Teils der »Theatralischen Bibliothek«”, in: Gotthold Ephraim Lessing: *Werke und Briefe in zwölf Bänden*, szerk. Wilfried Barner és mások, 1. k. szerk. Jürgen Stenzel, Frankfurt am Main, 1989, 1251–1252. o.

hogy keresztény nép vagyunk, és az is akarunk maradni.²⁴⁵ E keresztény népen belül a zsidók nem élhetik meg nyilvánosan a saját vallási vagy kulturális identitásukat.

Erkölcseikben és gondolataikban közeledniük kell keresztény polgártársaikhoz,

és már csak az van „hátra, hogy zsidó polgártársaink fenntartás nélkül úgy döntsének, németek lesznek”.²⁴⁶ Csakhogy, teszi hozzá Treitschke, a zsidóknak legalábbis egy része számára ez lehetetlen. A kikeresztelkedett zsidók az ő szemében is zsidók maradnak. Úgy tesz, mintha alapján véve pártolná a fajok keveredését – azzal a céllal, hogy a sémita faj feloldódjon a germánban. Sok zsidó azonban ragaszkodik a vallásához, ami megnehezíti a „vegyes házasságokat”, és egyáltalán, az a feladat, hogy a zsidókból „jó németeket” csináljanak, „sohasem oldható meg egészen”.

Ösi ellentét van a nyugati és a sémita lényeg között; már Tacitus panaszkodott az *odium generis humani*-ról. Mindig lesznek zsidók, akik nem mások, mint németül beszélő keletiek.²⁴⁷

Treitschke különbséget tesz még „nyugati” és „lengyel” zsidók között. Az utóbbiakat asszimilációra képtelennek tartja, amit történelmileg indokol, jelesül az üldözéstörténettel:

Mi, németek ismerjük a zsidóknak azt a lengyel ágát, amelyen mély sebeket ejtett a sok évszázados keresztény zsarnokság, s amely tapasztalataink szerint sokkal idegenebbül áll szemben az európai és kivált a német lényeggel.²⁴⁸

²⁴⁵ Heinrich von Treitschke idézi Boehlich: *Der Berliner Antisemitismusstreit*, id. kiad. 92. o.

²⁴⁶ Treitschke, idézve in: i. m. 14. o.

²⁴⁷ Treitschke, idézve in: i. m. 16. o.

²⁴⁸ Treitschke, idézve in: i. m. 10. o.

Manuel Joel mintegy fejszóvalva válaszolt Treitschkének: a lengyel zsidók a Németországból elűldözött zsidók lezszármazottai:

A lengyel zsidó az a német zsidó, akit egykor elűldöztek Lengyelországba.

És:

Ha, az Ön kifejezésével, a „sok évszázados keresztény zsarnokság” ártott a zsidóknak, hogyan egyeztetni össze akkor az igazságérzetével azt, hogy a bántalmazottak bűnhődjenek kínzóik bűneiért? A világtörténelemre keservesen igaz az a bibliai mondás, hogy „az atyák bűneiért a gyermekeken áll bosszút”. Ön vajon úgy értelmezi ezt, hogy a gyermekeknek kell bűnhődniük azokért a bűnökért, amelyeket mások atyáikkal szemben elkövettek?²⁴⁹

Ez a terroráció hosszú távú hatásának kvintesszenciája. Treitschkénél kibújik a szög a zsákból:

Óhatatlanul felmerül a kérdés: mi az oka annak, hogy oly sok nemes, szerfölött tehetséges nemzet épp a zsidó népen, és csak rajta élte ki a lelke mélyén szunnyadó titkos, sőt - nem félek e szót használni - ördögi erőket?²⁵⁰

A zsidó történész, Heinrich Graetz szerint a Treitschke-féle megdöbbenő

logika így következtet: a zsidókat ezeröttszáz éven át igazságtalanul, kegyetlenül, „ördögi” módon üldözték - tehát tovább kell üldözni őket.²⁵¹

Ez a válasz a „Miért a zsidók?” kérdésre. Voltaire antiszemita volt, a feketéket pedig alsóbbrendű fajnak tartotta, ennek ellenére bírálta a rabszolgatartást és annak brutalitásait. De ő is használja az üldözést mint érvet, igaz, nem magát az üldözést, hanem az üldözöttek alsóbbrendűségét indokolja vele. Két üldözéstörténetet kapcsol össze a felsőbb- és alsóbbrendű fajok fogalmává:

²⁴⁹ Manuel Joel, idézve in: i. m. 21. o.

²⁵⁰ Treitschke, idézve in: i. m. 39. o.

²⁵¹ Heinrich Graetz, idézve in: i. m. 47. o.

Ugyanúgy tekintettek a zsidókra, mint mi a négerekre, ti. mint alsóbbrendű emberi fajra.²⁵²

A „Miért a zsidók?” kérdésre adott válasz nem arra a kérdésre felel, hogy miért vannak antiszemiták, és milyen emberek ők. Sartre az *Elmélkedésekben* először ezzel a problémával foglalkozik, és utána tér rá arra a kérdésre, hogy milyen az élet a zsidók számára egy antiszemita környezetben. Nem állítja, még ha sokszor így olvassák is, hogy a „zsidó” csak az antiszemiták által gyártott címke, a zsidó létezés pedig csak a diszkrimináció és az üldözés függvénye volna. Meggyőzően kimutatja viszont, hogy az antiszemita megszállottságot nem a tárgya felől, hanem az antiszemita karakteréből kell megérteni - s ugyanez érvényes arra a képre, amelyet az antiszemita alkot magának „a zsidóról” mint gyűlölete tárgyáról. A történelem folyamán ez a kép módosult - a mai kép nem azonos a XIX. századival, és nem azonos a középkorival, de nem is különbözik tőlük gyökeresen. A mai antiszemita által alkotott kép nem gondolható el a holokauszt nélkül: a pénzsóvár zsidó régi toposz, a német büntudatot kihasználó pénzsóvár zsidó új figura, de azért emlékeztet arra, amit Treitschke írt az üldözöttek *ressentiment*-járól, és ismét egy bűn utótörténete válik annak legitimációjává. Csak most a nyílt antiszemitizmus 1945 utáni tabusítása miatt a legitimáció úgy jelenik meg, hogy tagadnak tényeket vagy túlzónak minősítenek híradásokat. A projektív elem is transzhistorikus természetű: azzal vádolják a zsidókat, hogy azt teszik, amit velük tettek. Zsidó gyerekek megölésére jön a rituális gyilkosság legendája. A világméretű üldözésre jön a zsidó világ-összeesküvés vádja; Spanyolországban azt gondolták, hogy a reformációt az elűldözött zsidók szervezték a kereszténység elpusztítása céljából. 1944-ben Klemperer ezt olvassa a *Dresdner Zeitungban*:

²⁵² Voltaire-t idézi Léon Poliakov: *Geschichte des Antisemitismus*, 5. k. *Die Aufklärung und ihre judenfeindliche Tendenz*, Meisenheim-Glan, 1983, 102. o.

„A német államot el kell törölni a térképről, a német embereket kényszermunkásokként szét kell szórni a földkerekségen.” Az ellenség teljesen meg akar semmisíteni bennünket, „eszels zsidó gyűlöletfantáziák hajtják”.²⁵³

Együtt van itt minden: a népek közti szétszórátástól a teljes megsemmisítésen és a kényszermunkára fogáson át az eszels gyűlöletfantáziákig.

A mai antiszemita szeret arról beszélni, hogy az első népirtást a zsidók követték el. Idéz a *Bibliából*, és hozzáteszi, hogy a zsidók azóta sem változtak: lásd Palesztinát. Sok múlik persze a konkrét történelmi körülményeken – ebben egyet kell értenünk Arendttal –, de

az antiszemitizmus azért lehet (minden variációja közepette is) konstans, mert régóta létezik. Azért felel meg az antiszemita szükségleteinek, mert oly hosszú időn át bevált számára. Az antiszemita nemcsak legitimáció céljára használhatja a zsidók üldözéstörténetét, hanem önmaga megértésének eszközeként is.

Lehetetlennek tartani

A *III. Richárd* mindenkor rendezőjét különleges nehézség elé állítja az a jelenet, amelyikben Richárd az általa megölt Henrik király holtteste fölött megkéri az ugyan-csak általa megölt Edwárd herceg özvegyének a kezét – és sikerrel jár. Nem ismerek olyan rendezést, amely igazán meg tudott volna birkózni ennek a jelenetnek a valószínűtlenségével. A legközelebb az 1995-ös filmváltozat jutott ehhez.²⁵⁴ A történet itt az 1920-as, 1930-as évek Angliájában játszódik, maga a jelenet pedig egy hul-

laházban. A csúcsponton Richárd átnyújtja a gyűrűt Lady Annának, de hiányzik a fél karja, ezért kénytelen előtte a szájába venni az ujját, és a fogával lehúzni a gyűrűt. Ez annyira undorító, hogy a néző megfélemedezik miatta a valószínűtlenségről.

Richard Loncraine megoldása jó irányba mutat. Csak azt kellene világossá tenni, hogy ugyanaz, ami itt a nézővel történik – elfogadja a hihetlent, mégpedig nem annak ellenére, hogy, hanem *azért*, mert annyira undorító –, egyszersmind Lady Annával is történik. Hogy lehetne ezt ábrázolni? Shakespeare-nél egy utca a helyszín, én a jelenetet egy kápolnába helyezném, ahol a holttest fel van ravalózva. Egyetlen gyertya világít, Lady Anna kezében. Amikor Richárd elmagyarázza neki, hogy az iránta érzett szerelemből gyilkolt, Lady Anna elejti a gyertyát, és az kialszik: Richárd, minthogy félkarú – ezt az ötletet átvenném –, lehajol érte, odaadja Lady Annának, és úgy gyűjtja meg, majd a párbeszéd közben ezzel a gyertyával sorban újabbakat is meggyújt. Feltár előtte egy új, addig ismeretlen világot, Lady Anna pedig követi őt. Az abszurd párbeszéd lényege az, hogy teljesen abszurd dolog, ha egy gyilkos azzal az érveléssel kéri áldozata özvegyének megértését a tettéért, hogy szerelmes belé. Ahhoz, hogy ez az abszurdítás az új lehetőségek világának feltárulása lehessen, el kell fogadni a valóságát: ha ez lehetséges, akkor minden lehetséges. De az abszurd lehetséges, hiszen valóságos. Ha lehetséges, hogy Richárd házasságot ajánlva kérje a megértésemet a férjem meggyilkolásáért, akkor minden lehetséges, még az is, hogy feleségül menjek hozzá, őhozzá, akitől a legjobban undorodom.

Az emberek és szabályaik közömbösek számára, mondta Tiecknél a püspök, és ebben látta – joggal – saját sikerének titkát: Ahogyan az ember, úgy a morál sem a világon kívül gubbasztó, elvont létező. A morál az, amit Hegel a filozófiáról mondott: egy bizonyos kor, gondolatokban megragadva. Nincs olyan kellés, amely ne vonatkozna a megszokottra, akár afirmatívan, akár kritikusan. Minden kritikának szüksége van azonban az afirmáció fundamentumára, ez pedig csakis az aktuálisan adott

²⁵³ Klemperer: i. m. 2. k. 578. o.

²⁵⁴ *Richard III*, amerikai film, 1995, rendező: Richard Loncraine, főszereplők: Ian McKellen, Annette Bening, Jim Broadbent és mások.

valóságban lehet. Ez az értelme a „meghatározott tagadás” gondolatának.

A valóság különböző aspektusai lehetséges meghatározott tagadásának fundamentumát a társadalmi bizalom állítja elő.

A társadalmi bizalom a normalitásnak és a folytonosság elvárhatóságának kivételése, amihez hozzátartozik, hogy az emberek nem tartanak mindent lehetségesnek. Ha a lehetetlennek tartott hirtelen nemcsak megjelenik, hanem uralni kezdi az életet (és a halált), akkor az első reakciónk a zavarodott értetlenség. De ha az élet megy tovább, akkor is valamennyire alkalmazkodnak az újhoz – számolnak vele.

A terror belső racionalitása megakadályozza, hogy ez teljes mértékben sikerüljön, ám egy pontig sikerül azoknak, akik nem örülnek bele a dologba. A koncentrációs táborokban a régebbi rabok azt tanácsolták az újaknak, hogy ne hagyják el magukat, őrizzék meg a higiénia minimumát. A lágerek higiéniai állapotait figyelembe véve ez viccnek hangzik, de a legkevésbé sem az. Azt jelenti, hogy az embernek az őt körülvevő abnormalitáson belül érvényesítenie kell egy darab maga alkotta normalitást. A tetvektől nem tud megszabadulni; de nem is fogadja el őket, és annyit legalább elér, hogy kevesebb legyen rajta. Egy idő után megtanulja, hogy semmi sem védi meg őt az örök és a kápók önkényétől, mégis megpróbál feszesen állni a gyülekezőhelyen, mert ha nem ezt teszi, biztosan megverik, vagy valami még rosszabb történik vele. Ez a bizalom transzformációja. Még az extrém abnormalitás közepette is fel lehet fedezni valami normalitást, és ki lehet alakítani a társadalmi bizalom gyakorlatait, még ha ez a bizalom az adott esetben nem több is a bizonytalan reménynél, hogy valahogyan talán sikerül életben maradni. Ez volt az oka annak, hogy amikor Auschwitzban fellázadtak a Sonderkommando tagjai – akiknek a gázkamrák kiürítése és a holttestek elégetése volt a dolga, és

akik tapasztalatból tudták, hogy előbb-utóbb őket is meg fogják ölni –, a többi rab közül csak kevesen támogatták őket. A sonderkommandósoknak nem volt veszténivalójuk; a többiek úgy gondolták, nekik van. Akik valamilyen – bármilyen – okból kimaradnak ebből az átalakulási folyamatból, meghalnak. Többek közt ez magyarázza, miért lesz ijesztő a túlélők számára – kevésbé extrém helyzetek túlélői számára is – az, hogy életben maradtak.

Bizalom az erőszakban: akik nagyban gyakorolják az erőszakot, egy világot teremtenek általa, és ezt a világot az erőszak tartja fenn és egyben. Akik elszenvedik az erőszakot, alkalmazkodhatnak ehhez a világhoz (még ha sokszor csak gyengén is). Amikor visszatérnek ahhoz, ami korábban a normalitás volt számukra, gyakran csak nehezen képesek visszaalkalmazkodni, újra beállítani a bizalmat. Ezt nevezik aztán „traumának”. A visszaalkalmazkodás (többnyire részleges) kudarcának az az oka, hogy megtapasztalták valaminek a betörését, amit előzőleg nem tartottak lehetségesnek, és ez a tapasztalat nem tűnik el az életből. A visszanyert normalitás ellenére a világ most már olyan, hogy lehetséges marad benne a korábban lehetetlennek tartott. Akit fenyegetett már éhhalál, talán soha többé nem tud leszokni arról, hogy kenyeret halmozzon fel és rejtse el; aki kis híján szomjan halt, később talán nehezen fogja egy étteremben az asztalon hagyni a félig lévő vízespalackot. Akit megtámadtak, egy ideig talán csak késsel a párnája alatt fog tudni aludni. És így tovább.

Bizalom az erőszakban: a személyek problémája

Fent azt írtam, Sztálin testesítette meg ideális módon Simmelnek azt a gondolatát, amely szerint az egyén és a társadalom (legalább részleges) harmóniába kerül a hivatás közegében. Friedrich August von Hayek általáno-

sítja ezt a gondolatot. A John R. Searle által az évszázad könyvének nevezett *Út a szolgáláshoz* tizedik, „Miért a legrosszabbak jutnak a csúcsra?” című fejezetében kidolgoz egy rövid elméletet arról, milyen személyi politikát folytatnak az ő terminológiájában „totalitárius”, e könyv terminológiájában erőszakra alapozott államok, melyek az eszkatologikus tisztogatás, illetve a modernséggel való szakítás legitimációs retorikáját használják.

A gondolatmenet a hatalom megragadásának feltételeiből indul ki. Szükséges egy erőszaktól vissza nem riadó csoport, mely kész mindent alárendelni eltökélt követett céljának. Ehhez intellektuálisan mérsékelt rugalmas emberek kellene, mégpedig mind a potenciális vezetők (fanatikusok), mind a potenciális vezetettek (fanatikusok és hiszékenyek) szerepében. S minthogy a tapasztalat tanúsága szerint, így Hayek, az embereket könnyebben egyesíti valamilyen negatív program (gyűlölet, *ressentiment*), mint valamilyen pozitív cél, ezért azok a csoportok különösen sikeresek, amelyek önmagukban zártak, és világos különbséget tesznek Mi és Ők között. Ez a megkülönböztetés azért is fontos, mert a kollektivistá programok szükségképpen partikularizmusként jelentkeznek (még ha esetleg leplezetten is).

[F]ölvethető a kérdés, hogy képes-e bárki reálisan kialakítani egy olyan kollektivistá programot, amely nem pusztán egy korlátozott csoportot szolgál, hogy létezhet-e kollektivizmus a partikularizmus valamilyen formáján, nacionalizmus, faj- vagy osztályelméleten kívül. [...] Ennek] szükségszerű következménye, hogy egy személy csak a csoport tagjaként kaphat tiszteletet, vagyis csak ha és amennyiben az elismert közös célokért tevékenykedik, s egész méltóságát csak a csoporthoz való tartozásból, nem pedig egyszerűen ember voltából merítheti. Az emberiség és ennél fogva bármiféle nemzetköziség fogalma így teljességgel az ember individualista felfogásának terméke, s valójában nem kaphat helyet kollektivistá gondolati rendszerben. [...] A csoport nevében való cselekvés az embereket megszabadítani látszik számos olyan erkölcsi korláttól, amely csoporton belüli egyénként szabályozza a viselkedésüket.²⁵⁵

²⁵⁵ Friedrich August von Hayek: *Út a szolgáláshoz*, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1991, 190. skk. o. (ford. Mezei György Iván).

A szó szoros értelmében semmi sem akad, amit a kollektivizmus következetes híve ne volna kész megtenni, ha az „az egész javát” szolgálja, ugyanis számára „az egész java” számít a cselekvés egyetlen kritériumának.²⁵⁶

A hatalom megszerzését, majd megtartását célzó sikeres cselekvés részint előfeltételez, részint a társadalmi tanulás folyamatában ki is alakít olyan tulajdonságokat, mint a kíméletlenség és a brutalitás, mégpedig mind a vezetők, mind a vezetettek körében.

Azok az emberek, folytatja Hayek, akiknek a hagyományos morális elképzelések jelentenek valamit, vagy nem találják különösebben vonzónak az ilyenfajta sikeres cselekvést, vagy elbizonytalanodnak, habozni kezdenek, porszemek lesznek a gépezetben, s ha nem változnak meg, bukniuk kell. Ez a típus tehát negatív szelekció áldozatává válik. Ugyanakkor

a kegyetlen és gátlástalan ember számára sajátos lehetőségek kínálkoznak. Ebben a rendszerben kétségtelenül erkölcselen feladatkorokat kell majd ellátni, mégpedig valamilyen magasabb cél szolgáltatában, bármely más tevékenységhez hasonló szakértelemmel és hatékonysággal. S mivel szükség lesz erkölcselen cselekedetekre, amelyeket egyetlen, a hagyományos erkölcs által befolyásolt ember sem lesz hajlandó végrehajtani, az erkölcselen dolgok végrehajtásának készsége egyengeti az előrejutás és a hatalom útját.²⁵⁷

A bolsevizmus és a nemzetiszocializmus egyaránt azt mutatja, hogy ez a rövid elemzés a legkevésbé sem karikatúra. De valamivel még ki kell egészíteni. Ahogy azt már sokan megállapították, sem a bolsevik, sem a náci vezetők nem voltak kifejezetten bizalomgerjesztők. Nem annyira Sztálin nyelvtani hibáira gondolok (ugyan már, végül is ki beszél hibátlanul az anyanyelvét?), nem is arra a figyelemreméltó körülményre, hogy Göring dagadt far-

²⁵⁶ I. m. 1998. o.; ld. még fent „A relegitimáció retorikái (2)” című fejezetet.

²⁵⁷ I. m. 203. o.

sangi hercegnek, Goebbels egy bulvárdarabból előlépett ördögnek; Himmler pedáns iskolamesternek, Hitler pedig másodosztályú Chaplin-imitátornak nézett ki (ugyan már, végül is nem lehet mindenki előnyös külsejű), mint inkább a hatalom birtokosainak nyilvánvaló inkompetenciájára. A nemzetiszocializmus esetében ezt persze relativizálni kell. „Hitler mégiscsak megszüntette a munkanélküliséget” – lehetett hallani még a hatvanas években is; Franciaország elfoglalása pedig hadászati bravúr volt. Másfelől a Göring vezette Luftwaffe, ez hamar kiderült, nem tudta megvédeni a német lakosságot, és 1941-től a Wehrmacht katonái ezrével estek el a Szovjetunióban. Ennek ellenére részben a terror miatt, részben mert a német lakosság (az első világháborúhoz képest) jobban el volt látva élelmiszerral és más javakkal az elfoglalt országokból,²⁵⁸ illúzió lett volna tömegfelkelésre számítani. De a döntő az volt, hogy az emberek egy sajátos értelem-ben „nem tudták, mi egyebet lehetne tenni”.

Mindkét rezsim megteremtette a maga rendjét és a maga normalitásait; mindkét rezsimben a hatalom birtokosai jelentették a garanciát a folytonosságra, mert bármilyen kísérlet, amely a rezsim normalitásain kívüli normalitáshoz való visszatérésre irányult volna, ugrás lett volna az ismeretlenbe. Ez is közrejátszott abban, hogy olyan kevesen döntöttek az aktív ellenállás mellett, és figyelemreméltó, hogy például a kreisau kör milyen tehetetlenül próbált felvázolni egy Hitler utáni rendet. Mindmáig vitatkoznak ezért arról, mit is akart tulajdonképpen „a német ellenállás”, mely így, „a” német ellenállásként nem is létezett.

A bolsevizmus és a nemzetiszocializmus alapjában véve azért lehetett sikeres és ezzel bizalomra méltó, mert megteremtett és fenntartott egy új

²⁵⁸ Ld. Aly: *Hitler néppálama*, id. kiad., Aly téziseinek bírálatához Friedländer: i. m. 2. k. 688. o. és Michael Wildt: „Alys Volksstaat. Hybris und Simplität einer Wissenschaft”, *Mittelweg* 36, 14 (2005), 3, 69–80. o.

rendet. A vezetők iránti bizalom abból a megítélésből táplálkozott, hogy ők képesek voltak erre, és láthatóan rendelkeztek a folytatáshoz szükséges személyes tulajdonságokkal. Nyilvánvalóan brutális alakok voltak, nulla lelkiismerettel, de a vezetettek éppen ezért, nem pedig ennek ellenére bíztak bennük.

A következő fejezet vége felé még lesz szó ennek a bizalomnak egy további – lelki – aspektusáról.

Önbizalom az erőszak közepette

Az a legigazságosabb büntetés, ha valaki elveszti azt, amit nem akart jól használni, holott ha akarta volna, minden nehézség nélkül meg tudta volna tenni. Azaz: ha valaki tudja, mi a helyes, és nem így cselekszik, az elveszti a helyes felismerésének képességét, aki pedig nem akart helyesen cselekedni, holott képes lett volna, az az erre való képességét veszíti el, bárhogya is akarja majd. A bűnös lélek számára valójában két büntetés van: a tudatlanság és az erő hiánya.

Szent Ágoston: *A szabad akaratról.*

Vajon ez az ember csak elmebeteg, vagy bűnöző?

Victor Klemperer: *Ich will Zeugnis ablegen bis zum letzten*

Sokakat foglalkoztatott és foglalkoztat ma is a zsarnokok épelméjűségének kérdése. Ezzel kapcsolatban nem az az érdekes, hogy hogyan válaszolnak rá. A történelem néhány szörnyetegéről bizonyosan elmondható, hogy klinikai értelemben beteg volt, tehát hogy hatalmi pozíció-

ján kívül sem tűnt volna normálisnak, ám többségükre ez nem igaz, vagyis az ő esetükben nem lehet így magyarázni az erőszak-excesszusokat. Másrészt újra meg újra kísértést érzünk, hogy egyszerűen örülnek minősítsünk olyan embereket, akik annyi rettenést és pusztulást hoztak másokra, s egész népeket akartak kiirtani egyértelműen paranoid fantáziáik hatására. Hogy máshogy nevezhetnénk őket? Többé-kevésbé körben forgunk tehát, aminek sok eredménye nincs. De éppen ettől érdekes maga a kérdés. Vannak hatalmi pozíciók, amelyek vonatkozásában értelmét veszti. A római történetíró, Suetonius felsorolja Nero excentrikus kegyetlenkedéseit, majd hozzáteszi:

Még azt is emlegetik, hogy egy nagybélű egyiptominak, aki szívesen a foga közé kapott nyers húst, de bármi egyebet is, amit eléje raktak, szeretett volna élő embereket odadobni, hogy marcangolja szét és falja fel őket. Búszkén, felfuvalkodottan, hogy mindez sikerült neki, azt mondta: „egyetlen uralkodó sem tudta eddig, hogy mindent megtehet.”²⁵⁹

Alexander Demandt szerint a római császárok élete

az európai kultúrtörténet egyedülálló antropológiai kísérlete volt. Megmutatta, hogyan élhettek emberek minimális kontroll alatt, maximális szabadságban.²⁶⁰

Ezen uralkodók némelyike ihlette a „cezarománia” kifejezést, de az ő esetükben sem lehet mindig megállapítani, hogy cselekedeteikben mekkora része volt az egyéni örültségnek, s mekkora a teljhatalom patológiájának. Bár a beszámolókkal természetesen óvatosan kell bánnunk,²⁶¹ mégis rendre megdöbbenünk nemcsak kegyetlenkedéseiken, hanem külön ötleteiken is – hogy aztán

²⁵⁹ Suetonius: i. m. Nero 37, 304. o.

²⁶⁰ Demandt: i. m. 228. o.

²⁶¹ Ld. Winterling: *Caligula*, id. kiad. 175–180. o. Tacitus maga bizonyosan nem *sine ira et studio* írt, s a Caliguláról és Neróról szóló anekdoták, amelyek nála és Suetoniusnál olvashatók, természetesen a két császár ellenfeleitől származnak.

ezekből mennyi a valóság, és mennyi a legenda, az az itt kifejtendő szempontjából másodlagos.

A határ gyakran el is mosódik. Aloys Winterling értelmezésében Caligula hőbortjai – köztük mindenekelőtt az, hogy isteneknek kijáró tiszteletet követelt magának – azzal magyarázhatók, hogy megörökölt egy uralmi problémát elődeitől, legnagyobbbrészt a rendszert kitaláló Augustustól: egy olyan berendezkedést, amely *de facto* monarchia volt; ám úgy tett, mintha még léteznének a régi köztársasági struktúrák. Augustus szeretett a hosszú reggelik alatt megbeszélni valamely kérdést a szenátorokkal, akik igyekeztek kitalálni a szándékát, hogy aztán a lehető leggyorsabban azt tanácsolják neki, amit amúgy is akart. Egy olyan embernél, mint Augustus, ez működhetett – de a sokkal rugalmatlanabb és politikailag sokkal kevésbé tehetséges Tiberiusnál már nem működött rendesen, és egyre inkább bohózzattá fajult: Tiberius komolyan vette a látszatot, és nem kormányzott, a szenátorok viszont hajlandók voltak a monarchiát komolyan venni, és azt látták, hogy a császár elhanyagolja a kötelességeit. Winterling szerint Caligula úgy kezelte a közte és az arisztokrácia között jelentkező kommunikációs problémákat, hogy élt faktikus hatalmával, de presszionálta az arisztokratákat, hogy ajánlják fel neki a hatalomgyakorlásnak ezt a különös formáját. Ez az alapja az egyik híres anekdotának: amikor Caligula súlyosan megbetegedett, a szenátorok egyike a maga életét kínálta fel az isteneknek az övéért cserébe; a császár azonban felépült, és a helyett, hogy gazdagon megjutalmazta volna a szenátort (aki talán erre számított), öngyilkosságra kényszerítette.²⁶² Egy másik híres anekdota szerint Caligula konzulá tette meg kedvence lovát, és palotát, szolgákat és drága holmikat adományozott neki, hogy a római arisztokraták stílusában élhessen. Ezzel gúnyt űzött a császári hatalmat övező köztársasági látszathól, de

²⁶² Ld. i. m. 70. o.

a vicc nemcsak a konzulság intézményét tette nevetségessé, hanem felszínre hozott egy társadalmi igazságot is, amely a római elit számára szerfölött kellemetlen volt: az arisztokrácia minden egyes tagjának a császár kénye-kedvétől függött a pozíciója.²⁶³

A kiinduló kérdés jelentkezik itt: örült volt-e Caligula – ahogy Suetonius gondolja és ilyen esetekkel bizonyítani igyekszik –, vagy az állt a viselkedése mögött, hogy megpróbálta az Augustus-féle principátus működéséptelené vált kormányzati formáját *sans phrase* abszolút monarchiává átalakítani? S újra azt kell megállapítanunk, hogy a hatalom bizonyos fokával összefüggésben a kérdés *értelmét veszti*. Konzult csinálni a lóból természetesen „örültség” volt, de nyilvánvalóan nem nélkülözött bizonyos hatalmi racionalitást.

Az örültségeket, amelyekre az extrém hatalmi hierarchiák csúcsán álló emberek némelyike hajlamos, egyúvé sorolhatjuk a „terroráció” címszó alatt tárgyalt megdöbbentő jelenségekkel.

Klempere naplójában többször olvashatunk arról, hogy a Gestapo razziákat tartott az úgynevezett „zsidóházakban”, melyekbe a saját otthonaikból elűzött zsidókat költöztették. A forgatókönyv részben a szokásos: feldúlnak mindent, üvöltöznek az emberekkel, verik őket stb.²⁶⁴ De történnek váratlan dolgok is, mint például a fent idézett jelenet, amikor egy Gestapo-tiszt átvizsgálja egy zsidó nő szatyrát, hogy nincsenek-e benne zsidók számára tiltott élelmiszerek, majd hirtelen ellopja a pénztárcáját, és elszalad. A gestapósok a zsidóházakban is lopnak élelmiszert és pénzt. Különösen figyelemreméltó ebben, ahogyan szimbolikusan lealacsonyítják magukat, demonstrálandó, hogy a kisemmizett, elűzött, megvert embereket szükséges még kirabolni is – hogy nekik van szükségük erre, a hatalom, a győzedelmes állam, a felsőbbrendű faj képviselőinek.

²⁶³ I. m. 100. o.

²⁶⁴ Ld. Klempere: i. m. 2. k. 119. o.

A tegnapi házkutatásnak nálunk ez a mérlege: hiányzik az összes kenyér, egy még megszegetlen kilós vekni is, egy csomag gyufa, az összes szappan a fürdőszobából, majdnem az összes cukor, egy ötmárkás a tárcából. Száználmas!²⁶⁵

Azt még meg lehet érteni – mármint ahogyan Kertész *Sorstalanság*ának elbeszélője teszi, ti. „a szándék egészét” nézve –, hogy a terrorhoz *lege artis* hozzátartozik a teljesen értelmetlen cseszegetés, mint amikor valakivel felcipeltetnek egy bőröndöt a lépcsőn, vagy az olyan fajta megalázás, hogy miután brutálisan véresre vertek egy embert, még cilindert tesznek a fejére, éjjeliedényt nyomnak a kezébe, és leküldik a pincébe. Ilyesmi akár az államterroristák kézikönyvében is szerepelhetne. Abu Ghraibban állítólag kiszámított módon alázták meg a foglyokat, a muzulmánok különös érzékenységet véve célba. *Csak ne látszana az ott készült fényképeken az ártatlan örömmek az az egyszerre felháborító és irritáló kifejezése a kínzók arcán.* Cilinderrel a fején és bilivel a kezében leküldeni valakit a pincébe, ez sem lehetséges *sine amore*. A szülők szoktak ilyen gonoszságokat művelni a gyerekeikkel, aztán a gyerekek szeretnék ugyanezt tenni a szüleikkel. Apai cylinder és bili: ezt a szférát a gyerekek normálisan nem leshetik ki, ők nappal biliznek. *A megőrült gyerek bosszúja ez:* leküldeni a méltóságteljes apát a pincébe cylinderrel a fején és bilivel a kezében.

Tegnap találtak odalent többek közt egy tál spenótot; összekenték vele a hölgyek arcát és ruháját, még a fürdőszoba ajtajára is jutott belőle. Nálunk minden fokhagymától bűzlött: volt pár fej az erkélyen, azt apróra vágták, és szétszórták a szobákban, hogy ne találhassuk meg rögtön.

Egy másik nőt

leköpdöstek és összekentek. Az ágyneműjébe belenyomtak egy tubus fogkrémet, az ágyelőjére műmézet kentek.²⁶⁶

²⁶⁵ I. m. 2. k. 121. o.

²⁶⁶ Uo.

A jelenetben a spenót a kulcs. A szólás viccelődik vele: „Hogy kerül a spenót a tetőre, hisz a tehén nem tud repülni.” A gestapósok összekénik vele az emberek arcát, ruháit és az ajtót, élvezetet okoz nekik minden, ami ragad, és amit nehéz lemosni, akárcsak a bűz.

A hagyma a zsidók eledele

– mondja a kedélyes Wilhelm Busch; de még inkább a fokhagyma. Vidám, szabadjára eresztett gyerekek ügködnek itt, pokoli örömet lelve abban, amit csinálnak, még pénz is lopnak a tárcából – aztán viszont elszaladnak.

Egy pszichoanalitikus megközelítés nyilván nem mulasztaná el összekapcsolni az analízis dimenziót a szadizmussal; ismerjük ezt Freudnak a szexualitás elméletéről szóló tanulmányaiból²⁶⁷ vagy Erich Fromm Himmler jelleméről adott értelmezéséből.²⁶⁸ Ezzel nem kívánunk vitatkozni. Itt is visszatér azonban a kezdeti kérdés. Meglehet, a pszichoanalitikus análszadiztikus karakterként írná le a gestapósokat – és ez alkalmasint igaz is volna rájuk *a tett pillanatában*. De vajon ugyanez volna a diagnózis akkor, ha semmit sem tudnánk a tetteikről, és csak a magánéletüket ismernénk? Egy részüknél biztosan – de vajon többségükönél is, netán mindegyikükönél? Megengedhető persze úgy spekulálni, hogy bizonyos szervezetek vonzanak bizonyos jellemeket pusztán azzal, amit tudni lehet róluk, s amilyennek az egyenruha és a fellépés révén mutatkoznak. Ám annak alapján, amit a történelemnek nevezett gigantikus kazuisztikából tudunk, valószínűbb, hogy

szervezetek és helyzetek előhoznak olyan jellemvonásokat, amelyek az emberek többsége számára

²⁶⁷ Ld. Sigmund Freud: „Három értekezés a szexualitás elméletéről”, in: uő: *Művei IV. A szexuális élet pszichológiája*, szerk. Erős Ferenc, Cserépfalvi, Budapest, 1995, 3–131. o. (ford. Ferenczi Sándor).

²⁶⁸ Ld. Erich Fromm: *Anatomie der menschlichen Destruktivität*, Stuttgart, 1974, 271–291. o.

*mintegy rendelkezésre állnak lényük aspektusai-
ként, de más helyzetekben és a szervezeti összefü-
gésen kívül bizonyosan nem uralják a személyi-
séget.*

*Ez természetesen nem azt jelenti, hogy bárkiből
bármilyen lehet, de nagyon sokakból előjöhet nagyon
sok minden, s akik ezt nem akarják (vagy nem tud-
nak így megváltozni), azok elhagyhatják az ilyen
kontextusokat, akár aktívan, akár úgy, hogy alul-
teljesítik az előírásokat.*

Hogyan értsük ezeket a bizarr megnyilvánulásokat, ame-
lyekbe újra és újra beleütközünk az extrém erőszak és
az extrém hatalmi hierarchia jelenségeivel foglalkozva?
Az 1938. november 12-i pogrom után Göring konferen-
ciára hív össze magas rangú tisztségviselőket, és az ese-
mény híres jegyzőkönyve szerint a következőkkel indít:

Kaptam egy levelet, amelyet a Führer helyettesének stábját vezető
Bormann írt nekem a Führer megbízásából: eszerint most már egy-
ségesen kell kezelni és így, vagy úgy, de rendezni kell a zsidókér-
dést.²⁶⁹

Ez tehát a felvezetés. Mostantól komoly a dolog, jelenti
ki Göring, ám hogy pontosan mi a teendő, azt teljesen
homályban hagyja: „így vagy úgy”. De bármire szolgál-
jon is az ilyen homályos beszéd, sohasem a korlátozásról
szól: azt jelzi, hogy amire addig tekintettel kellett lenni,
arra többé nem kell. A konferencián napirendre kerül az-
után a kérdés, hogy ki fizessen a pogrom során keletke-
zett károkért – a sok kitört ablak nem volt éppen vidám
látvány. A német biztosítási ágazat képviselőjében jelen
lévő Eduard Hilgard aggodalmaskodik: a zsidó üzletek
ablakai körülbelül hatmillió dollárra vannak biztosítva,

és minthogy az üveg Belgiumból jött, az összegnek legalább a felét
devizában kellene kifizetni. [...] Göring közölte Hitler két nappal ko-
rábban kiadott titkos parancsát: a zsidóknak kell viselniük üzleteik

²⁶⁹ Idézi Friedländer: i. m. 1. k. 303. o.

helyreállításának teljes költségét; ha német biztosító társaságok bár-
milyen kifizetést teljesítenek, úgy azt a Birodalom kisajátítja. „A né-
met állampolgárságú zsidók kötelesek együttesen egymilliárd biro-
dalmi márkát fizetni a Német Birodalomnak.”²⁷⁰

Göring nem azt mondja, hogy az embereknek maguknak
kell viselniük annak költségeit, amit velük tettünk – a zsi-
dókat mint egységes szubjektumot teszik felelőssé azért
a kárért, amit némelyiküknek okoztak. Ezzel minden lo-
gika megszűnik (jogról és törvényről ne is beszéljünk),
vagy másképp: beindul a terroráció logikája. Innentől
semmi sem szab többé határt a képzeletnek. Hatmillió
dollár? Miért ne legyen mindjárt harmincmillió márka?
Vagy százmillió? Ugyan, ne aprózzuk el, legyen egymil-
liárd. Miután ilyen szépen eljutottak idáig, s mert göringi
„így vagy úgy” felhívás volt a nem konvencionális gondol-
kodásra, sorra jönnek a további csapások:

Véleményem szerint a varietékban, a mozikban vagy a színházakban
nem lehetséges a zsidókat a németek mellé ültetni. Később esetleg
megfontolhatjuk, hogy itt, Berlinben a zsidók rendelkezésére bocsá-
tunk egy vagy két mozit, ahol zsidó filmeket vetíthetnek.

Sajnos elég jól el tudjuk képzelni, milyen fölényesen han-
gozhatott ez: „egy vagy két mozi” (valamikor később),
„ahol zsidó filmeket vetíthetnek”. Ezután rátérnek arra,
hogy a vonatokon széparálni kell a zsidókat: külön sza-
kaszokra van szükség, de amíg nincs minden német utas-
nak ülőhelye, addig a zsidó szakaszban egyetlen zsidó
sem ülhet le. Goebbels, aki itt a legalistát adja, szeretné
törvényileg szabályozni ezt. Göringből előbújik az utcai
harcos:

Ha valamikor tényleg úgy volna, ahogy ön mondja, hogy a vonat
egyébként tele van, hát higgye el: mi így csináljuk ezt, nekem nem
kell itt törvény. Ki fogják hajítani [a zsidót, aki leült], és rostokolhat
egyedül a vécén az egész úton.

A konferencia elején Göring még a zsidókérdés egysé-
ges kezeléséről beszélt. Erről nincs többé szó, jön a „meg

²⁷⁰ Uo.

szabad tenned" mámora, a szabadjára engedett erőszakosság gyönyöre. S ahogy kell, Göring máris a végzet emlegeti. De az análszadisztikus elemet inkább a legalista javaslatokhoz számítanánk, a külső és belső tilalomhoz, hogy nem lehet bármit megtenni. A spenót-/ürülékkenéshez hasonlóan korábbi rétegekből származik, abból az örömből, hogy az ember bemocskolhatja magát az egész világot, és szarhat minden tilalomra. Goebbels megpróbálja felvenni ezt a hangnemet, azt hiszi, neki is van egy jó ötlete, de ebből megint csak egy unalmas „Belepni tilos” lesz: nem kellene-e lezárni a német erdőket a zsidók előtt?

A zsidók ma csapatostul mászkálnak Grunewaldban. Ez állandó provokáció, és állandóan vannak incidensek. Amit a zsidók csinálnak, az annyira dühítő és provokatív, hogy állandóak a verekedések.

Goebbels rendet szeretne. Göring fejedelmien szórakozik, neki még jobb ötlete támad: az erdők bizonyos részeibe engedjék be a zsidókat, és telepítsenek oda olyan állatokat, amelyek úgy néznek ki, mint a zsidók, például „rénszarvast, annak olyan horgas orra van”. Amikor Himmler és Heydrich adminisztratív kérdésekre akarja terelni a szót, a zsidók kényszerkilakoltatására és – addig is – kényszermegjelölésére, a beszélgetés veszít lendületéből. Megtárgyalják a gettók létesítésének előnyeit és hátrányait, Goebbels tesz még néhány javaslatot tiltásokra, majd Göring elégedetten kijelenti:

Nem szeretnék egyetlen zsidót sem látni Németországban.²⁷¹

Mi történik itt? Kiskorúak bandáját látjuk, akik felosztották maguk között a szerepeket: Himmler, a kivárára játszó osztályelső, aztán az ő legjobb barátja, Goebbels, aki gyenge a sportban, és ezért szereti a bőrruhákat, s végül természetesen a fő ripók, az osztály címeres bohóca, Göring. Mindannyian azt akarják, hogy a távol lévő bandavezér elégedett legyen velük. De legfőképpen az

²⁷¹ Idézve in: i. m. 1. k. 304. sk. o.

tudatosul bennük a beszélgetés során, hogy emberek egy csoportja tökéletesen ki van szolgáltatva nekik, és ezt leírhatatlanul élvezik, mindegyikőjük a maga módján. Kiki olyasmiről fantáziál, ami a legnagyobb örömet okozza neki: az egyik tiltani és lezárni szeret, két másik deportálni és transzportálni – talán van otthon játékasztuk – végül a negyedik handabandázni, megalázni és leszarni mindent. Azt fogják mondani, hogy ez a karikatúra ártalmatlan színben tünteti fel őket. De valóban karikatúra? Ártalmatlan dolog volna, amikor felnőttek – még hozzá roppant hatalommal bíró felnőttek – infantilis regresszióknak adják át magukat, melyekben tisztán, elsődleges folyamat módján, lelki kompromisszum nélkül előléphet ez vagy az a jellemvonás?

Ez az örült egyoldalúság, ez a kollektív katapultálás olyan pszichés állapotokba, amelyekben már semmi egyébre nem képesek, mint kölcsönösen biztosítani egymást afelől, mennyire közömbösök számukra az emberek és szabályaik: ez a legjobb előfeltétele annak, hogy regresszív örömmel élvezhessék a közömbösséget. Megszabadulhatnak a kultúrához hozzátartozó rossz közérzettől – a kultúra egy részével együtt.

Talán meglepő lesz, hogy ebben a kontextusban kitérek az orvosi etika összeomlására, melyet Németország vonatkozásában Fred Mielke és Alexander Mitscherlich dokumentált először.²⁷² Az etikai bizottságokon kívül is sokakat foglalkoztatott a kérdés, hogy fel szabad-e használni a kínzás és ölés révén, mindennemű orvosi és nem orvosi etika figyelmen kívül hagyásával elért eredményeket. Pro: ami emberéletet menthet, azt alkalmazni kell,

²⁷² Ld. Fred Mielke-Alexander Mitscherlich: *Das Diktat der Menschenverachtung. Eine Dokumentation von Alexander Mitscherlich und Fred Mielke*, Heidelberg, 1947 és uók: *Wissenschaft ohne Menschlichkeit. Medizinische und eugenische Irrwege unter Diktatur, Bürokratie und Krieg*, Heidelberg, 1949; a két dokumentumkötet kiadástörténetéhez ld. Lohmann: *Alexander Mitscherlich*, id. kiad.

még ha bűnök segítettek is hozzá. Kontra: az ilyen alkalmazás visszamenőleges legitimációval érne fel, igazolná a gyilkos orvosoknak azt az önlegitimációját is, hogy az orvostudomány haladásáért és az emberiségért cselekedtek. Ha hajdan nagyon komolyan veszik az ellenérvet, s még a koncentrációs táborokban végzett emberkísérletek előtt megfontolják a dolgot, úgy mostanra milliók haltak volna meg himlőben: Edward Jenner beoltott egy gyereket tehénhimlővel (nem tudva pontosan, mi fog történni), majd olyan szérumot fecskendezett az egyik sebbe, amelyet egy himlős ember kiütéseiből vont ki. Az erkölcstelen emberkísérlet eredményes volt; és ennek köszönhetően sikerült végül teljesen felszámolni a himlőt (a bakterológiai hadviselés céljára tárolt készletek sem maradtak meg). Kísértést érzünk, hogy azt mondjuk: milyen jó, hogy a morál még nem jutott olyan messzire.

Nem kíváncsi általánosságban dönteni ebben a kérdésben. Hogy ma semmiféleképpen nem engednénk meg ilyen kísérletet, az más lapra tartozik. Ami az etikátlan kísérletek eredményeinek utólagos felhasználását illeti, az itt adódó dilemmának nincs elvi feloldása; esetről esetre lehet csak dönteni, mindig rossz lelkiismerettel. De a koncentrációs táborokban végzett emberkísérletek nem intézhetők el ennyivel. Vegyünk egy példát. Felmerült a kérdés, hogy a szulfonamidok vagy a biokémiai szerek hatásosabbak-e.²⁷³ A kétféle gyógyszert két csoporton próbálták ki. Egy fennmaradt kartotékból a folytatást is ismerjük. A rabnak sztreptokokkuszokkal fertőzött génynyet fecskendeztek a combjába, hogy kiderüljön az állítólag természetesebb kezelés előnye: a szulfonamidok nem jők mindenre. A rab ezt is túlélte, habár a combján nagy felületen elhalt a szövet. Minek minősítsük ezt? Sikeres, jóllehet etikátlan kísérletnek? Azt ugyanis, hogy a szulfonamidok hatásosak, már előtte is tudták, ilyenfajta kísérletek nélkül. Csak épp valaki, aki nem volt orvos, a fejébe vette, hogy természetgyógyászati eljárással ugyanolyan,

²⁷³ Az alábbiakban Ernst Klee munkájára támaszkodom: *Auschwitz, die NS-Medizin und ihre Opfer*, Frankfurt am Main, 2004, 144–150. o.

vagy még jobb eredményt lehet elérni, és ő akarta igazolni ezt: Heinrich Himmler.

Az 1940-es években a lágerekben és a gettókbán gyakori volt az úgynevezett flekktífusz vagy kiütéses tífusz, mert az éhezés és az inség kedvez ennek a betegségnek. Orosz kényszermunkások és Wehrmacht-katonák már 1941-ben behozták Németországba.²⁷⁴ A buchenwaldi koncentrációs táborban ugyanebben az évben létrehoztak egy állomást a flekktífusszal folytatandó kísérletek céljára, maguk a kísérletek 1942-ben indultak. Rabokat megfertőzték a kórral, egyik részük kapott oltást, a másik nem. További rabokat is megfertőzték, hogy mindig legyen „friss vér” az új fertőzésekhez. Különböző szérumokat és gyógyszereket teszteltek, és vizsgálták a terjedés módját is úgy, hogy a flekktífuszosokról átraktak tetveket más, „tetűtáp”-nak nevezett rabokra. A kísérleti személyek némelyikének súlyos, maradandó károsodást okoztak a gyógyszerek. A további részleteket mellőzöm. Kiprobálták a Hoechst cég által kifejlesztett „3582” nevű készítményt, mely alkalmasnak tűnt a tífuszos láz csillapítására (bár ezt eleve többen vitatták), de a kezelték egy része meghalt, és a szer hatástalannak bizonyult a flekktífusz ellen. Azt ezt rögzítő szakvélemény nyomán 1943-tól az állomás nem kapott több „3582”-t, az orvosok azonban tovább kísérleteztek más, szintén alkalmatlan szerekkel. A kísérleteket irányító dr. Ding 1944-re készült el „Flekktífuszkezelés akreditinszármazékokkal” című munkájával, az eredmény: nincs semmilyen pozitív hatás. Értelmetlenül kínoztak tehát embereket. Az orvosetikai és minden más morális aspektust félretéve is: a kísérletek eleve értelmetlenek voltak. Semmilyen statisztikailag szignifikáns mutató nem indokolta az orvosi öldöklés folytatását (a halálozási arány 30–34 százalék volt), ráadásul mivel az orvosokat nem a betegek életben maradása érdekelte, hanem csak állapotuk változásának első jeleire vártak, ezért nem tettek meg mindent, ami hatásos orvosságok esetében is szükséges lett volna a túlélés biztosításához.

²⁷⁴ Ld. i. m. 287–320. o.

Egy örült kísérletsorozatban még azt is vizsgálták, hogy egy bizonyos gyógyszernek, melynek hatásosságát semmi sem támasztotta alá, vannak-e mellékhatásai. Tüdővése betegeknek szénport kellett belélegezniük. Az eredmények értéktelenek: Az illető orvos 1943-ban két rabbal disszertációt írat ebből, és a „nagyon jó” minősítést kapja rá. A bírálókat szerint eredményekről lehet ugyan vitatkozni, de a szakirodalmi áttekintés jó, miként a stílus is.²⁷⁵ Egy másik kísérletben vérmérgezést kezeltek kálium-foszfát D 4-gyel, az erről készült jelentés így zárul:

Egyik esetben sem volt megfigyelhető terapeutikus hatás a betegség lefolyására. Mind a három eset halállal végződött. A kísérletet folytatjuk.²⁷⁶

Mindezeket a kísérleteket csak egyféleképpen lehet érteni: csinálunk valamit a nekünk kiszolgáltatott testekkel, aztán majd meglátjuk, mi történik. Ugyanez igaz a „magassági halállal” kapcsolatos kísérletekre, melyekkel azt akarták kideríteni, hogy a repülőgépből ejtőernyővel kiugró pilóták mennyire terhelhetők.²⁷⁷ Az első kísérleteket dachau-i rabokkal végezték, „magától értetődő”-nek véve, hogy „a kísérleti személyek meghalhatnak”.²⁷⁸ A rabokat – akiket előzőleg rendszeren tápláltak, hogy a teszt valóságghú legyen – ejtőernyőn felfüggesztették egy acélkamrában, melyből pumpával kiszívták a levegőt, extrém magasságot szimulálva, majd jött az „emelkedés” és a „zuhánás”, míg a rabok él nem ájultak vagy meg nem haltak. Utána a halott és a még élő rabokat is felboncolták. Néhány kísérletet filmre vettek, és levétítettek a birodalmi légiközlekedési minisztériumban. A boncolási eredmények kétségkívül új ismeretekkel szolgáltak arról, milyen fiziológiai változásokat okoz a nagy magasság és az oxigénhiány. – Az angolok szintén kísérleteztek a magassági terhelhetőséggel. Náluk azonban az alanyok önkén-

²⁷⁵ Ld. i. m. 41. o.

²⁷⁶ Idézve in: i. m. 146. o.

²⁷⁷ Ld. i. m. 216–228. o.

²⁷⁸ I. m. 218. o.

tesek voltak, és a tesztet mindig leállították, amint a szimuláció elérte a 11 ezer méternek megfelelő magasságot, s mielőtt a kísérleti személy magatehetetlenné vált volna. Utána oxigént kapott, így nem szenvedett maradandó károsodást. Mert ez a kísérlet tulajdonképpen értelmesebb: megállapítani, milyen magasságba merészkedhet az ember védelem nélkül úgy, hogy ez ne okozzon maradandó károsodást – nem pedig megnézni, mi történik akkor, ha halálos terhelésnek van kitéve. De a németeket ez érdekelte: hogy *akkor mi történik*. Egy, a Luftwafféhez vezényelt orvos sajnálkozott, hogy Németországban nincsenek önkéntesek a kísérletekhez.

Minthogy ekkor már zajlottak a kísérletek, a sajnálkozás csak olyan kísérletekre vonatkozhatott, amelyekbe bele volt kalkulálva az alanyok egészségkárosodása vagy halála.²⁷⁹

Egy másik kísérlet szintén a hadsereg számára volt fontos: eljárásokat kellett találni azoknak a katonáknak az azonosítására, akik magukat sebesítik meg, hogy leszereljék őket. A kísérletet Auschwitzban végezték, hivatalosan a bőr alatti gennyes gyulladások újfajta kezelésének a kipróbálására. A raboknak petróleumoldatos injekciót adtak be, a rettenetesen fájó, petróleumtól bűzlő sebeket egy-két hét után felvagták, és belőlük kifolyó feketés váladékot összegyűjtötték, és a laboratóriumba küldték vizsgálat céljára. Más raboknak elsőtől harmadfokúig terjedő égési sérüléseket okoztak, és vagy a sebekből kijövő váladékot, vagy a kezelt, majd kivágott sebeket küldték a laborba. Kétségkívül érdekes módszerek arra, hogy a magukat petróleummal beinjektáló vagy forró vassal megégető katonák tömegeit megkülönböztessék azoktól, akiknek véletlenül keletkeznek ilyen sebesülései.

Sebész tápasztalattal nem rendelkező orvosok a lágerekben gyakorolhattak: rabokat műtöttek, akiket aztán megöltek. Mit gyakoroltak? Májpunkciót is végeztek, nem törődve azzal, hogy akár a máj, akár más szervek

²⁷⁹ I. m. 217. o.

károsodása halált okozhat.²⁸⁰ Mit gyakoroltak? Felnyitot-
ták rabok koponyáját, „hogymegfigyelhessék, hogyan
működik az emberi agy”.²⁸¹

„Mi ez az egész? Gyerekek szokták szétszedni játékaikat,
hogymegnézzék, mi zörög bennük; aztán eldobják
őket, mert tönkrementek; de jöhet a következő, hiszen
a polc tele van játékkal.”

„Az orvosok koponyákat és szemeket gyűjtöttek, bőrből
lámpaernyőt; könyvborítót és más tárgyakat készítettek;
a tetovált bőrt szerették a legjobban, abból albumokat is
összeállítottak. Született egy disszertáció is „Adalék a tetoválás
kérdéséhez” címmel, a bírálóktól „nagyon jó” minősítést kapott.²⁸²

Megnézni, mi történik: a gyerek kíváncsisága ez, a gyere-
keké, aki kitepi a légy szárnyait, egy ideig lenyűgözve fi-
gyel, aztán elunja, és valami mást csinál. Mi okozhatja ezt
a fundamentális regressziót? Úgy vélem; helyénvaló itt az
alábbi gondolatmenet:

*Az emberek, ahogy felnőnek, megtanulják, hogy
nem mindenhatók. Megtanulják először azt, hogy
ők maguk nem azok, majd azt, hogy a szüleik sem
azok.*

Mindkettő csalódásokhoz vezet.

*Ahol az emberek szabályai közömbössé váltak, ott
annak, aki éppen ezért társadalmi bizalmat táplál
egy rezsim és annak rendje iránt, s társadalmi gyako-
rulatokban megőrzi ezt a rendet a maga és má-
sok számára, akár jóleső, az otthonos-kísérteties
borzongásával elegy érzése is támadhat: „és még-
is igaz”, hogy a szülők mindenhatók, és ők paran-
csolnak a világnak.*

²⁸⁰ Ld. i. m. 37. o.

²⁸¹ Idézte in: i. m. 35. o.

²⁸² Ld. i. m. 42. sk. o.

Egy osztálytársam mesélte valamikor a hatvanas évek-
ben, hogy kileste, amint nagymamája elővesz egy Hit-
ler-képet az éjjeliszekrény fiókjából, megcirógatja, és azt
mondja: „Olyan jóságos a tekintete.” Sztálin atyácska (az
atyácskázás orosz szokását figyelembe véve is), karján
a kislánnyal; Hitler, ahogy kevéssel a vég előtt megsimo-
gatja a hitlerjugendések arcát *à la* „Te az én drága fiam
vagy...” Alexander és Margarete Mitscherlich szerint a né-
metek azért nem gyászolták meg szeretett bálványuk el-
vesztését, mert a szeretetnek nárcisztikus alapja volt; így
a gyász átcsapott volna melankóliába, tehát a múltbeli va-
lóság tagadása – „Nem voltam ott, nem tudtam semmiről”
– a melankólia elhárítását szolgálta. De lehetséges más
magyarázat is: a legtöbb német számára olyan elementá-
risan tévesnek bizonyult a mindenhatóság, hogy ennek
az illúzióknak a megszűnésével az apára való átvitelnek
sem volt többé jövője.

Mi történik mármost azzal az emberrel, aki a valóság-
tól extrém túlhatalmat vagy akár abszolút hatalmat kap
egy másik ember felett?

*Az extrém vagy abszolút hatalom ténylegessége bi-
zonyos módon cáfolja azt a leckét, hogy nincs min-
denhatóság.*

Korábban nem tudta, hogy mindent megengedhet ma-
gának. S ez a tudat roppant lökést ad az önbizalomnak,
hiszen a gyermekkori mindenhatóság-érzések megren-
dülése önbizalomvesztést okozott, melyet csak úgy le-
het kompenzálni (nem pótolni), hogy lassan belétanul
és beleszokik a társadalmi bizalom gyakorlataiba (a csa-
lád, a csoportok, a társadalom szintjén). Az abszolút hata-
lom közegében, ahol bármit megengedhet magának; hat-
ványozódik az ön- és a világbizalom: „Tudom, hogy ön
mindig gyenge embernek tartott engem: Most láthatja az
erőmet és a hatalmam!” – mint a fiúcskák, akik azt kia-
bálják, hogy „Megölni! – Vén zsidó, vén zsidó!”

A féktelen erőszak a magába az erőszakba vetett bizalom révén generál önbizalmat abban, aki gyakorolja – és éppen azért, mert szabadon gyakorolhatja.

A mindenhatóságára újból ráébredő ember – amilyen Camus romantikus-absztrakt Caligulája, aki kezébe akarja venni a Holdat²⁸³ – mentálisan arra a fejlődési fokra tér vissza, ahol még nem tanulta meg a leckét, persze csak részlegesen és alkalmanként: ott, ahol megengedi ezt a csoportdinamika vagy az elszigetelődés (az egyenlő hatalmúaktól való különválás), az adott helyzet vagy a regresszió egyik kimondottan felnőtt (tudományos, katonai, rendőri) tevékenységgel való váltakozása. Kezd értelmetlen dolgokat csinálni, legalábbis a mindenkori tevékenységi köre instrumentális racionalitásának elvárásaihoz képest értelmetleneket.

De, először, nincs olyan tevékenység, amely kizárólag az instrumentális racionalitást követné, másodszor a modernség épp az erőszakot illetően van abban az illúzióban, hogy szeretné instrumentális oldalára redukálni, harmadszor pedig a regresszív „majd meglátjuk, mi történik akkor” bizarrsága jól illik a terroráció kereteibe: ez a három ok vezet a tébolynak és a bűnözésnek ahhoz az eldönthetlenségéhez, amelyet egyes történészek és szociológusok megpróbálnak újra bepasszírozni az instrumentális racionalitás keretei közé, attól kezdve a diffúz érzéstől hajtva, hogy csak így segíthetnek megőrizni a modernség önmaga iránti bizalmát.

Hogy ez megy-e valóságtagadás nélkül, azt külön meg kellene vizsgálni. De most nézzünk egy másik kérdést: hogy lehet, hogy az erőszakba vetett bizalom nem maradt meg? A válasz alkalmasint egyszerű. Ahogy kifejtettük, az

²⁸³ Ld. Albert Camus: „Caligula”, in: uő: *Caligula. Félreértés*, Fiksz, Budapest, 1999, 5–75. o (ford. Illés Endre).

apokalipszis öröme átadta a helyét az apokalipszistól való félelemnek; a Szovjetunió elindulhatott az erőszak segítségével a modernség felé vezető úton, de ahhoz, hogy továbbmehessen rajta, korlátozni kellett az erőszakot; Németország meghódíthatta Európa egy részét és elkövetett tömeggyilkosságokat az erőszak hatalmában bízva, de ez csak tizenkét évig tartott, aztán elmúlt. Úgy vélhetnénk tehát, hogy – legalábbis a modernség magvát alkotó országokban (Oroszország, lásd Csecsenföldet, még mindig külön eset, akárcsak a Balkán) – a történelmi események mintegy megcáfolták az erőszak iránti bizalmat. Másrészt a történelmi események – a Gulag, Auschwitz, Hiroshima – le kellett volna hogy rombolják a modernségbe mint olyan kultúrába vetett bizalmat, amely képes valamennyire fenntartani erőszak-averzióját, s amelynek számára, ha nem is töretlenül, de mégis csak ez az erőszak-averzió szolgál a jövő felé vezető útjának regulatív eszméjeként. Ehhez képest úgy folytatjuk, mintha a XX. század katasztrófái tényleg a történelem közmondásos üzemi balesetei lettek volna. Ennek az lehet az oka, hogy nem tanultuk meg, amit pedig hosszú időre megtanulhattunk volna ezekből a katasztrófákból: az erőszakot kommunikációs formaként érteni. Áldásnak tarthatjuk, hogy ez a nemértés továbbra is fennáll. Ám ez a nemértés a katasztrófákat nem tudta megakadályozni, csak azt gátolta, hogy megértsük a katasztrófákat. Ezért követi az erőszakra való beszéd Kempowski édesanyjának a *Bevezetésben* idézett kérdését: „Hát ez meg hogy lehet?”

„Tolmács”

Az auschwitzi rabok zsargonjában a gumibot szinonimája

Cola Gentile beszél

Cola Gentile vagy Nick Gentile, eredeti nevén Nicola Gentile Szicíliában született, onnan vándorolt ki az Egyesült Államokba, ahol 1905-ben csatlakozott a philadelphiai maffiához. 1963-ban, már közel a nyolcvanhoz, úgy döntött, megírja az önéletrajzat.¹ Elkészítette a kéziratot, és odaadta átdolgozásra egy újságírónak, aki aztán számos alkalommal beszélgetett vele. Ebből végül könyv lett, mely 1993-ban Olaszországban is megjelent *Vita di capomafia (A maffiafőnök élete)* címmel. Gentile sokat beszélgetett egy egyetemi hallgatóval, a később krimiíróként befutott Andre Camillerivel is. Camilleri, akit Gentile csak *duttureddu*-nak, doktorkának szólított, egy alkalommal a következő eszmefuttatást hallhatta tőle:

Duttureddu, tegyük föl, hogy bejövök ide fegyvertelenül, te előhúzol egy pisztolyt, rám szegezed, és azt mondd: „Térdre; Cola Gentile!” Mit csinállok erre én? Letérdélek. Azt jelenti ez, hogy te maffiózó vagy, mert térdre kényszerítettet Cola Gentilét? Nem, csak azt jelenti, hogy egy kölyök vagy pisztollyal.

De tegyük föl, hogy én, Nicola Gentile bejövök fegyvertelenül, és te is fegyvertelen vagy, és azt mondom neked: „*Duttureddu*, nézd, nehéz helyzetben vagyok, arra kell kérjelek, hogy térdelj le.” Mire te

¹ Id. John Dickie: *Cosa Nostra. Die Geschichte der Mafia*, Frankfurt am Main, 2006, 265. skk. o.

megkérdezted: „Miért?” Mire én: „*Duttureddu*, hadd magyarázzam meg.” És aztán meggyőzlek, hogy le kell térdelned. Amikor már térdelsz, akkor ezzel maffiózó lettél.

Ha vonakodsz letérdelni, le kell hogy lőjelek. De ez nem azt jelenti, hogy győztem: vesztettem, *duttureddu*.²

Azt gondolhatnánk, hogy Gentile luhmanniánus – vagy hogy Luhmann ilyen szövegeket vett alapul erőszakelméletéhez.

Az emberekkel szemben szándékosan alkalmazott fizikai erőszak azáltal tartozik a hatalomhoz mint cselekvésvonatkozási médiumhoz, hogy cselekvést cselekvéssel eliminál, és ezzel *a redukált döntési premisszákat kommunikatív átvitelét is kizárja*. Ezekkel a tulajdonságaival a fizikai erőszak nem lehet hatalom, de egy hatalomkonstitutív *elkerülési alternatíva* meghaladhatatlan határesetét jelenti.³

Aki erőszakkal fenyeget, az hatalmat gyakorol, éppen akkor, amikor a megfenyegetett engedelmeskedik, vagyis elkerüli a fenyegetés valóra válását. Ezzel a fenyegető is el tudja kerülni, hogy beváltsa a fenyegetését. Ha a megfenyegetett nem engedelmeskedik, akkor – maradva Gentile példájánál – meghal, ám a fenyegető nem érte el, amit akart: a *duttureddu* nem térdel, hanem holtan hever a földön. Gentile vesztett volna, habár a *duttureddu* nem igazán nyert volna. Gentile és Luhmann itt egyetérteni látszik Arendttel.⁴

[Nem elég] azt mondani, hogy a hatalom és az erőszak nem ugyanaz. A hatalom és az erőszak egymás ellentéte: ahol az egyik abszolút módon uralkodik, ott a másik hiányzik. Az erőszak akkor jelenik meg, amikor a hatalom veszélyben van; ha hagyják, hogy inherens törvényei szerint működjön, úgy végcélja, célja és vége nem más, mint a hatalom eltűnése.⁵

² I. m. 266. o.
³ Luhmann: *Macht*, id. kiad. 64. o.

⁴ Ld. fent a „Hatalom – erőszak nélkül” című fejezetet.

⁵ Arendt: *Macht und Gewalt*, id. kiad. 57. o.

Az öreg maffiózó által elképzelt eseteket olvasva fel kell hogy tűnjön, hogy a másodikban megfélemedezik a premisszáról:

tegyük föl, hogy én, Nicola Gentile bejövök fegyvertelenül.

A premissza szükségszerű ahhoz, hogy a *duttureddu* ne a pisztolyt látva, hanem a maffiózó Gentile felszólítására térdeljen le. A végére viszont már van fegyver:

Ha vonakodsz letérdelni, le kell hogy lőjelek.

A maffia történetét megíró John Dickie így kommentálja ezt:

Gentile nyilvánvalóan arra sem volt képes, hogy lelki szemeivel akár csak hipotetikusán is pisztoly nélkül lássa magát.⁶

Hogy Cola Gentile miért írta meg az önéletrajzát – első szicíliai maffiózóként –, nem tudjuk. Dickie azt gyanítja, hogy apologetikus szándékkal:

Megkeseredett öregembernek mondta magát. A gyerekei mind valamilyen tisztes szakmában csináltak karriert, de szégyellték felemelkedésük bűnözői hátterét, és kerülték azt az embert, aki a tanulmányaikat és a házvásárlásukat finanszírozta.⁷

Kétséges továbbá, hogy Gentile a visszavonulása előtt is így beszélt volna – ahogy, ezt tudjuk, Eichmann sem úgy beszélt Jeruzsálem előtt, mint a bírósági üvegketrecben, ahol Arendt számára a gonosz gondolatatlanságát testesítette meg.

A beszélő által gyakorolt erőszakra beszélni, ez mindig legitimáló beszéd, és más a hatása az általánosan megengedett, csoportok által megengedettnek nyilvánított vagy megengedettnek tartott erőszak zónáiban, mint ott, ahonnan ezeket a tiltott erőszak zónáinak nyilvánítják.

⁶ Dickie: i. m. 267. o.

⁷ I. m. 266. o.

Nemcsak a kifogásokra vagy hazugságokra kell itt gondolni, hanem arra is, hogy az emberek meg akarják értetni magukat, ez pedig rendszerint csak akkor sikerül nekik (vagy akkor gondolhatják, hogy sikerül), ha átveszik a környezetükben érvényes nyelvezetet.

Aki olyan nyelvezetet használ, amely nem illik a kívánatos/tiltott/megengedett erőszaknak a kommunikációban előfeltételezett megkülönböztetéséhez, az megszakítja a kommunikációt. Ennek a megszakításnak csak akkor van mégis kommunikatív értelme, ha valaki harmadiknak szól; aki osztja a kommunikációt megszakító szereplő kommunikatív premisszáit – vele ugyanis a megszakítás kommunikatív egységet teremt.

A továbbiakban azzal a kérdéssel foglalkozunk, hogy mi a harmadik jelentősége az erőszak megértése szempontjából.

A szociológia hallgat

Ahogy már említettem, az erőszakot szinte sohasem tekintik önálló fenoménnek.

Hannah Arendt: *Macht und Gewalt*

Előbb azonban hadd térjünk ki arra az utóbbi években többször konstataált körülményre, hogy a szociológiának nehézségei vannak az erőszakkal, közelebbről azzal, hogy a maga diszciplináris keretei között maradván elsődlegesen társadalmi cselekvésként, ne pedig morális vagy politikai problémaként fogja fel az erőszakot. Nem mint-

ha az utóbbi aspektusokat ki kellene zárnia; a legkevésbé sem. De ha reflektálatlanul vesz fel morális és politikai premisszákat elméleti alapjai közé, akkor többé nincs módja megismerni azokat. Ez trivialis, mint ahogy trivialis az a megállapítás is, hogy mégis rendre elsiklanak fölötte. Elvégre minden vizsgálódás, pusztán mert véges vállalkozás, kénytelen magával cipelni egy sor előfeltevést úgy, hogy nem reflektál, nem kérdez rájuk, és ha valaki rájuk kérdez, evidenciának adja ki őket, amire aztán a rivális teoretikus gúnyosan „nyilvánvaló látszatevidenciákat” emleget. Ilyen a világ; a fő az, hogy a beszélgetés megy tovább.

A *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 1997-ben megjelent 37. különszáma Arendtnek azzal a korábban már idézett tételével kezdődik, hogy Sorel „úgy hatvan évvel ezelőtt tett észrevétele”, amely szerint „az erőszak problémái még mindig nagyon homályosak”, továbbra is érvényes. Trutz von Trotha bevezető tanulmánya pedig így kapcsolódik ehhez:

Közel harminc évvel Arendt kijelentése után [...] lényegében változatlanul az a helyzet, hogy nem lehetünk elégedettek az erőszak kutatás állásával. [...] Az erőszak az általános szociológiai elmélet analitikus mostohagyereke.⁸

Az erőszak mint társadalmi cselekvés megértéséhez, folytatja von Trotha, nem találni semmit sem Marxnál, akinél – mint azt már Arendt megállapította – az erőszak „másodlagos”, „legfeljebb [...] a történelem bábjaként” fordul elő, sem Durkheimnél, akit az erőszak, akárcsak Comte-ot, csak mint még⁹ szükséges állami erőszak érdekelt, sem Eliasnál vagy Foucault-nál, akik, ha különbözöképpen is, de csak azt a mozgást élelmzik, amelynek során a társadalom az erőszaktól eljut a kényszer és az

⁸ Trutz von Trotha: „Zur Soziologie der Gewalt”, in: uő (szerk.): *Soziologie der Gewalt*, id. kiad. 9–56. o., itt: 9. sk. o.

⁹ „Az erőszak korlátozása, a bizalom megőrzésének stratégiái: temporalizáció, spacializáció, misztifikáció” című fejezetben mondtak értelmében.

önkényszerítés más formáihoz. Simmel szintén „cserben hagy”, mert ő

az erőszak fogalmát a gazdag német fogalomtörténeti hagyományhoz kapcsolódva alapvetően az uralom fogalmának szinonimájaként használja,

vagy csak odáig viszi az elemzést, ahol az erőszak mint „az ölés hatalma” tönkreteszi a társadalmi viszonyt.¹⁰

Ami minden erőszakelemzés magva, az már teljesen kívül marad tehát a látókörön.¹¹

Cola Gentile hibája tanulságos ebben a vonatkozásban: ő nem tudta szem elől téveszteni ugyanezt.

Max Weber uralomszociológiájában az erőszak a politikai szövetségek alapfogalmi koncepciójának része. Aki ennek a tudásnak az alapján arra számít, hogy legalább Weber segít neki továbbjutni, annak elsőre ő is nagy csalódást okoz. Weber uralomszociológiai vizsgálódásaiban – és, rajta túlmenően, általában az uralom- és kivált az államszociológiában – persze központi szerepe van az erőszak-monopóliumra vonatkozó legitim igénynek; ezt az igényt Weber joggal és a hobbesi megfontolásokkal összhangban úgy tekinti, mint a modern államiság egyik elengedhetetlen előfeltételét; a jogot is átfogóan vizsgálja ennek az erőszak-monopóliumnak az alapján, továbbá fontos megfigyeléseket tesz a vallások és vallási mozgalmak erőszakhoz való viszonyáról. De alig tudunk meg valamit az erőszakról mint társadalmi cselekvésről.¹²

Von Trotha szerint Weber ezzel együtt eljutott odáig, hogy az erőszakot már ne kizárólag a társadalom pusztán irracionális, diszfunkcionális oldalaihoz sorolja, mintegy anomikus kitüremkedésének tartsa, hanem legalább „az uralom megteremtésének és fenntartásának kontextusában [...] célracionális cselekvésnek” ítélje.¹³ Ehhez az értékeléshez azonban hozzá kellene tenni, hogy ez csak annyit jelent, hogy Webernél az erőszak egyedül a klasz-

szikus modern önkép keretei között jelentkezik, az erőszak kontrolljának még szükséges eszközeként. Ebből a szempontból az erőszak mint a szociológia tárgya *per definitionem* legitim (azaz mindenekelőtt kívánatos) erőszak; minden egyéb deviancia marad, mellyel a devianciákra szakosodott szociológiáknak kell foglalkozniuk. Így lesz Luhmann-nál az a gondolati alakzat, amelyikben az erőszak (a jog és a politika összefüggésében) felmerül, „a fizikai erőszak hatékony politikai kontrollja az állam egész területén” és „a jogilag szabályozatlan, politikailag motivált erőszak-alkalmazás hatékony megakadályozása”.¹⁴

Hasonló véleménnyel van von Trotha olyan szociológusokról, akik komolyabban veszik az erőszak jelenségeit, amikor például az államiság és az erőszak-monopólium kialakulását vizsgálják: Eliasról, Tillyről és Giddensről; de Foucault-ról is, bár ő nemritkán merőben egyéni vonzalomból foglalkozik ilyen jelenségekkel. Von Trotha szerint két nagy kivétel van: Elias Canetti és Heinrich Popitz. Canetti *Tömeg és hatalom* című könyvében kétségkívül sok mindent olvashatunk különféle erőszakos jelenségekről,¹⁵ hiányoznak viszont a szisztematikus fejtegetések az erőszakról. Nem így Popitznál; de róla majd alább.

Popitz mint kivétel aligha cáfolja azt a megállapítást, amely szerint

az erőszak az általános szociológiai elmélet [...] mostohagyereke.

Ugyanakkor, folytatja von Trotha, az erőszak „kedves gyermeke a deviancia, a bűnözés és a társadalmi problémák szociológiájának”.¹⁶ Am itt az erőszak többnyire

¹⁴ Niklas Luhmann: „Rechtswang und politische Gewalt”, in: uő: *Ausdifferenzierung des Rechts. Beiträge zur Rechtssoziologie und Rechtstheorie*, Frankfurt am Main, 1999, 154–172. o., itt: 170. o.

¹⁵ Ld. például „A túlélő” című fejezetet, valamint az „Afrikai királyok” és a „Delhi szultánja, Muhammad Tughlaq” című alfejezeteket in: Elias Canetti: *Tömeg és hatalom*, Európa, Budapest, 1991, 233–288. ill. 423–446. o. (ford. Bor Ambrus).

¹⁶ Trotha: i. m. 16. o.

¹⁰ Trotha: i. m. 12. o.

¹¹ Uo.

¹² Uo.

¹³ Uo.

„az okok szociológiájának” tárgya: azt vizsgálják, hogy mi; hol; miért ment félre. Az erőszak így olyasvalami lesz, ami voltaképpen nem tartozik a társadalomhoz, vagy csak annak peremén bukkann fel – mindegy, milyen széles ez a perem. Ezek a szociológiai kutatások

nem az erőszakot elemzik, hanem [...] az erőszak „társadalmi okait”. Ennek megfelelően az etiológiai elméletekből sokat megtudunk, sőt azt mondanám, „mindent” megtudunk a rizikófaktorokról, a társadalmi és gazdasági esélyegyenlőtlenségről, a munkanélküliségről, a nevelés hiányosságairól, az iskolai oktatás bajairól, a státuszfrusztrációról, röviden mindenről, ami „nincs rendben”. [...] Egy valódi erőszak-szociológiának viszont az erőszakkal kell kezdenie, mindenekelőtt az erőszak fenomenológiájával.¹⁷

A *Kölner Zeitschrift*nek ugyanebben a különszámában Birgitta Nedelmann szintén azt hangsúlyozza, hogy az erőszak szociológiájának a fizikai bántalmazás tényállását kell alapul vennie, s innen kell kibontania az erőszak fenomenológiáját.¹⁸ A jelen könyv ennek a posztulátumnak szeretné eleget tenni,¹⁹ ezért itt be is fejezhetjük a rövid áttekintést az erőszakra mint társadalmi cselekvésre vonatkozó szociológiai érdeklődés hiányosságairól, és áttérhetünk arra a kérdésre, hogy a szociológia miért tartott ki ilyen sokáig és makacsul a tagadásban, hiszen gyanítható idioszinkráziákra hivatkozni kevésbé kielégítő (még ha egyes esetekben talán jogos is ilyeneket feltételezni).

Nedelmann mindazonáltal arra is felhívja a figyelmet, hogy az utóbbi években – mármint 1997 előtt – azért történt egy s más. Beszél „az erőszakutatás újtóiról”, elsősorban Wolfgang Sofskyról, aki mégiscsak az első átfogó szociológiai vizsgálódást tette közzé a koncentrációs táborról mint az erőszak helyéről.²⁰ Sofsky később

¹⁷ I. m. 19. sk. o.

¹⁸ Ld. Nedelmann: „Gewaltsoziologie am Scheideweg”, id. kiad. 74. skk. o.

¹⁹ Ld. fent „A testi erőszak fenomenológiája” című fejezetet.

²⁰ Ld. Wolfgang Sofsky: *Die Ordnung des Terrors: Das Konzentrationslager*, Frankfurt am Main, 1993.

megjelentetett egy könyvet *Traktat über die Gewalt* (Értekezés az erőszakról) címmel,²¹ melyet Nedelmann egyrészt innovatívnak tart, másrészt élesen bírál: kifogásolja; hogy Sofsky hajlik „misztifikálni és esszencializálni az erőszakot”,²² és szkeptikus megjegyzéseket fűz a stílusához is, valamint az úgynevezett „újtóknak” ahhoz a szokásához, hogy gátlástalanul igyekeznek túllícitálni egymást.²³ Kézenfekvő volna arra gyanakodni, hogy sok szerző azért nem vállalkozott az erőszak jelenségének behatóbb vizsgálatára, mert ösztönösen visszariadt a túl alapos megismerés lehetséges következményeitől. De ez több volna pusztán végetatívtól irtózásnál – egyfajta preventív elméletigiénia, amolyan sejtelem: a modernség illúzióinak feladása akkora költségekkel járna, hogy ki sem kell számítani ezeket; enélkül is arra a következtetésre lehet jutni, legalábbis érzelmileg, hogy az ár túlságosan magas.

De vajon tényleg túl magas? Nem azt az alapvetőbb kérdést kell-e inkább feltenni; hogy azok a jelenségek, amelyek az erőszak szociológiájának – már ha elhagyja a von Trotha által bírált irányt, és nem azzal foglalkozik, ami „nincs rendben” – tekintetbe kellene vennie, összeegyeztethetők-e valójában a klasszikus szociológia alapjaival – és hogy mi van akkor, ha nem. Csak két példán szeretném megvizsgálni ezt. Az egyik a társadalom létezésének kérdése, ahogyan azt Simmel felteszi és megválaszolja. „A társadalmiasulás ténye”, mondja Simmel, az egyént „kettős helyzetbe hozza”: „a társadalomért van, és önmagáért van”,²⁴ egyszerre van belül és kívül. Ez a különös helyzet azonban csak úgy lehetséges, ha „alapvető harmónia áll fenn az egyén és a társadalmi egész között” (mégpedig „az egyéni létnek a környezettel való maradéktalan korrelációjában”). Ha ez nincs meg, akkor az egyén nem társadalmiasult, legalábbis a mindenkori

²¹ Ld. Wolfgang Sofsky: *Traktat über die Gewalt*, Frankfurt am Main, 1996.

²² Nedelmann: i. m. 79. o.

²³ Ld. i. m. 68. sk. és 71. o.

²⁴ Simmel: „Soziologie”, id. kiad. 56. o.

diszharmonikus aspektusok szerint nem.²⁵ Az erőszak olyan szociológiája, amely Nedelman nyomán a szenvedés tapasztalatát veszi alapul, ha nem is rögtön kiindulópontul, de az erőszak fenomenológiai oldalának lényeges elemeként, az ilyen szociológia bajban lesz ezzel a simmeli *a priori*-val. Hiszen épp az extrém erőszakot elszennvedő egyén tapasztálja meg azt, hogy megszűnt minden korreláció közte és környezete között – a „kizuhanni a világból” metaforája²⁶ pontosan az ellenkezője a társadalmiasulás simmeli *a priori*jának. Ez nem azt jelenti, hogy Simmel elméletének nézőpontjából ne lehetne látni az erőszakot. Lehet látni, de éppenséggel olyasvalamiként, ami „kívül” van. A gyakorlatozó, menetelő, állásokat elfoglaló hadsereg a sikeres társadalmiasulás helye (vagy az lehet) – de mit mondunk magáról a csatáról? A mézárálás pedig már bizonyosan nem írható le a simmeli eszköztárral társadalmi helyként. Ez önmagában nem kifogás. Hiszen ragaszkodhatnánk ahhoz – s talán egészen jó okkal –, hogy csak azt *kívánjuk* „társadalomnak” nevezni, ami nem ölt ilyen formákat. De mi a helyzet a gyilkolás urbanizálásával, ahogyan az a német megsemmisítőtáborokban, ezeken a gazdaság számára sem egészen jelentéktelen helyeken megvalósult? Értelmetlen azt mondani, habár úgy érezhetjük, morális álláspontokról és egy másik, a modernség önképe által meghatározott álláspontokról kénytelenek vagyunk azt mondani, hogy ezek mintegy területen kívüli helyek; a „valódi társadalom” máshol van. Hogyan járulhatna hozzá komolyan vehető módon a XX. század elméletéhez az a szociológia, amely mintegy *a priori* képtelennek nyilvánítja magát a terror és a megsemmisítés rendjének fogalmi megragadására?²⁷

²⁵ I. m. 59. o.

²⁶ Ld. Reemtsma: *Im Keller*, id. kiad. 72. o.

²⁷ Nagyon egyéni – és nagyon érdekes – úton jár Lars Clausen: *Produktive Arbeit – destruktive Arbeit* című könyvében (Berlin, 1988) és „Übergang zum Untergang” című tanulmányában (id. kiad.) olyan társadalmi cselekvésekkel, illetve folyamatokkal foglalkozik, amelyekben szerepe van az erőszaknak, de az elemzésnek mégsem

Jöjjön a második példa. Luhmann a simmeli kérdést átfogalmazta a kettős kontingencia problémájává, azaz a kérdéssé tehát, hogy a kettős kontingenciában rejlő kört hogyan lehet megtörni.²⁸ Az a gondolati alakzat mármint, amelyben az *ego* és az *alter* kölcsönösen anticipálni kénytelenek egymás cselekvését, de ebben nem tudnak biztosra menni, s mégis cselekedniük kell, ez az alakzat nem előfeltételez szimmetriát. Lehetséges hatalmi aszimmetria, és erőszak is jelentkezhet, bár ez a téma Luhmann-nál is a hatalom fenyegetéssel való megvédésének eszméjére korlátozódik. De szabadság nélkül nem gondolható el a kettős kontingencia alakzata.²⁹ Talán még a gázkamrába vezető utat is le lehet írni így, mert aki választhat, hogy kivárja-e, amíg megölik, vagy a sorból kitörve azonnal megöleti magát, az a szónak egy bizonyos, elvont értelmében szabad (Kertész Imre *Sorstalanság*ának főszereplője határozottan hangsúlyozza ezt) – igaz, ez a szóhasználat aligha egyezik már a profánnal, és provokációnak vagy morbid poénnak hat. Nagyon sajátos konstrukciók kellenének ahhoz, hogy ezzel a modellel meg lehessen ragadni egy olyan helyzetet, amelyben már egyáltalán nem számít, hogy a két ember közül az egyik mit tesz és akar, mert semmit sem tehet és akarahat többé, hiszen minden csak a halálra fut ki. Nem maradna más, mint azt mondani, hogy máshol a társadalom működik tovább, és a társadalmi rend továbbra is a kettős

maga az erőszak a tárgya. A könyvben az erőszakot explicite a munka fogalma alá rendeli, ami a munka szociológiája felől nézve meglepő és megvilágító felismerésekhez vezet – csak erőszak-szociológia nem lesz belőle.

²⁸ Ld. Niklas Luhmann: *Einführung in die Systemtheorie*, szerk. Dirk Baecker, Heidelberg, 2002, 321. o.

²⁹ „A kettős kontingencia problémája virtuálisan mindig jelen van, mihelyt adva van egy értelmet megélő lelki rendszer. Fókuszálatlanul kísér minden megélést, amíg a személy érintkezésbe nem kerül egy másik személlyel vagy egy olyan társadalmi rendszerrel, amelynek szabad választást tulajdonítanak. Akkor a magatartás összehangolásának problémájaként aktualizálódik.” (Niklas Luhmann: *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt am Main, 1984, 151. o.)

kontingenciából jön létre, de ezekben az extrém helyzetekben megszűnik.

Nézzük meg most az „Erőszak” című fejezetet Popitz *Phänomene der Macht*jából. Mit kezd ő az erőszakkal? A fenti második részben a hatalom és erőszak összefüggésében nem bíráltam behatóan gondolatmenetét, mert az nem az ilyen elméletkritika helye volt; ez most is elmaradhat. Egyetlen speciális szempontból kívánom bírálni fejtegetéseit, melyek figyelemre méltók és intellektuálisan ösztönzők maradnak ott is, ahol már nem akarjuk követni őt. A céloom azt megmutatni, hogy bár úgy tűnik, meg tud szabadulni egy programtól, mégis annak foglya marad. Az erőszakot mindenekelőtt a hatalom négy alapformájának egyikéhez sorolja, ahhoz, amelyiket ő akcióhatalomnak nevez. Az akcióhatalom a bántalmazás (vagy akár ölés) képességén alapul, és nemcsak az embernek, hanem sok más élőlénynek is sajátja. A hatalom többi formájában – Popitz terminusaival: az instrumentális, az autoritatív és az adattételező hatalomban – az erőszak szerepe folyamatosan csökken; alapján véve már csak az instrumentális hatalomhoz tartozik hozzá, ahol az emberek viselkedését az határozza meg, hogy adnak és elvesznek, félnek és remélnek (Luhmann-nál az „elkerülési alternatíva” fogalmában találjuk meg ezt újra).

A fenyegetés hatóereje minden tartós hatalmi viszony lehetőségének feltétele.³⁰

Ez túl egyoldalú, és már nem tükrözi azt, hogy a fenyegetés (vagy annak hiánya) hogyan hat vissza a hatalom más formáira – kivált amikor Popitz az „adattételező hatalmat” írja le (valaki megváltoztatja a természetet/környezetet, és ezzel alakítja mások cselekvési mozgásterét), ennek ugyanis egészen másképp kellene festenie, ha a fenyegetést is bevonná.

Az akcióhatalom „a bántalmazás hatalma”, vagyis birtokosának lehetősége van fizikai erőszakot gyakorolni.

³⁰ Popitz: *Phänomene der Macht*, id. kiad. 79. o.

Az erőszak olyan hatalmi akció, amely mások szándékos testi bántalmazásához vezet, tekintet nélkül arra, hogy a cselekvő számára magában a végrehajtásban van-e az értelme (mint pusztán akcióhatalomnak), vagy arra szolgál, hogy fenyegetésekre átfordítva tartós alávetést eredményezzen (mint obligatív akcióhatalom).³¹

Az egyik esetben tehát csak a bántalmazó akció van, és semmi további nem következik belőle, a másikban a bántalmazó akció (vagy a vele való fenyegetés) a kényszerítés eszköze. Popitz itt elhagyja az elméleti *mainstreamet* azzal, hogy figyelembé veszi a nem célokat szolgáló erőszakot is; azaz nem követi a patologizálást, a misztifikálást vagy a sima ignorálás stratégiáját. De visszasórol, amikor azt írja, hogy az erőszak nem fokozható korlátlanul. Van egy végső határ: az ölés. Ezzel megvan minden erőszak definitívuma.³²

Popitz érve ugyanaz, mint Cola Gentiléé, illetve Luhmanné:

A feltétlenül ellenszegülőnek a megölése azt jelenti [...], hogy a hatalom birtokosa feladja ezt a különös hatalmi viszonyt.³³

A végrehajtott erőszak így szociológiailag csak határjelenséggént lesz érdekes. Hogy a szociológiát csak mérsékeltén érdekli az egyedül az akcióban, nem pedig azon túl megvalósuló hatalmi (erőszak)akció, ám annál jobban foglalkoztatják a „tartós” hatalmi viszonyok, az ézenfekvő. Ebből az látszik következni, hogy „az erőszak mint társadalmi cselekvés” is szükségképpen sokkal kevésbé érdekes számára a fenyegetés hatalmat teremtő és fenntartó gesztusának társadalmi cselekvésénél. Innen már csak egy lépés az a felfogás, amelyet Cola Gentilénél láthattunk, illetve láhattak már a gyerekei is: a valódi hatalomgyakorlás nem más, mint konszenzuskérés, az erőszak alkalmazása pedig a konszenzusra való törekvés kudarcaként írható le a legjobban. Ha pedig eljutunk er-

³¹ I. m. 48. o.

³² I. m. 52. o.

³³ I. m. 60. o.

re a pontra, plauzibilissé válik az a fajta konstrukció, amelyet Habermas alkotott meg „a kommunikatív cselekvés elméletével” – ebben az erőszaknak már egyáltalán nincs helye. A legkevésbé sem kívánjuk kétségbe vonni Habermas munkásságának megannyi érdemét – említsük itt mindenekelőtt azt, hogy meghatározó szerepe volt a hagyományosan filozófiai problémák szociológiai, kultúraelméleti és antropológiai kérdésekbe való átfordításának programjában³⁴ –, de ami a bennünket itt érdeklő kérdéseket illeti, ezek megválaszolásához semmivel sem tud hozzájárulni.

De hogy lehet az, hogy Popitz belátásától, miszerint az instrumentális célt nélkülöző erőszak is a szociológia tárgya kell hogy legyen, ilyen kevés lépésben el lehet jutni Habermasnak az erőszak jelenségeiről való teljes hallgatásáig?³⁵ Luhmann megsejtette a problémát (még ha nem vetett is számot vele elégségesen), amikor ezt írta:

A konszenzus és a kényszer ellentétéről vagy egydimenziós polaritásáról szóló, széles körben elterjedt elképzelés félrevezető. [...] Úgy tűnik, ez az elképzelés az erőszak-alkalmazás temporalizálása problémájának [...] polgári megfelelője, párhuzamos konstrukciója.³⁶

Gondolkodjunk el az öreg maffiózón, aki elképzelni sem tudja magát pisztoly nélkül. Ha lelőné a *duttureddu*, akkor persze nem volna többé hatalma fölötté – de mennyit számít ez a hatalmi viszony? Nem gazdálkodna-e jobban az életidejével, ha egyszerűen agyonlőné a vele dacoló fiatalembert, aztán elvitetné valahova a holttestét, és így lerövidítene más tárgyalásokat a jövőben? El-

³⁴ Ld. Jan Philipp Reemtsma: „Laudatio zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels an Jürgen Habermas. Rede in der Frankfurter Paulskirche am 14. 10. 2001”, in: Jürgen Habermas: *Gläuben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001*, Frankfurt am Main 2001, 35–57. o.

³⁵ Természetesen nem Habermas politikai írásairól beszélek, hiszen ezekben nagyon is tárgyalja az erőszak legitimálhatóságának kérdését (például a humanitárius intervenciókkal kapcsolatban).

³⁶ Luhmann: *Macht*, 68. o. Ld. még fent „Az erőszak korlátozása, a bizalom megőrzésének stratégiái: temporalizáció, spacializáció, misztifikáció” című fejezetet.

lenvetés: ez csak a félelem- és reménykeltés (Popitz szerint) instrumentális hatalmára vonatkozik, és általában a fenyegetésre, melynek latensen mindig meg kellene lennie a hatalmi viszonyokban (bár Popitz elemzéseiben sokszor hiányzik belőlük). Az ellenvetés akkor állná meg a helyét, ha Gentile arra adna utasítást, hogy a szegény *duttureddu* holttestét egy engedetlen ügyfél ajtaja elé tegyék le, aki így tudná, milyen cselekvést követelnek tőle immár ultimátumszerűen. De ugyanígy elgondolható, hogy a hullát a piacra viszik, és ebből mindenki számára világossá válna öt dolog: először, a maffia ismét gyakorolta élet és halál feletti hatalmát, másodszor, a továbbiakban is gyakorolni szándékozik élet és halál feletti hatalmát, harmadszor, egyáltalán nem fél attól, hogy a (létező) állami erőszak-monopólium komolyan veszélyeztethetné, negyedszer, ezt mind a lakosság, mind az erőszak-monopólium számára demonstrálja, és ötödször, ezzel demonstratív hatályon kívül helyezi az erőszak-monopóliumot.

Az erőszakot csak akkor érthetjük meg társadalmi cselekvésként, ha egy triadikus konstrukció keretében értjük, mert az erőszak csak kommunikatív aktusként válik társadalmi cselekvéssé. Hogy a szociológia hallgat az erőszak mint társadalmi cselekvés problémájáról, az része a modernség azon coping-stratégiájának, hogy az erőszakot cél-eszköz-relációkban (instrumentálisként) és legfőképpen lokatív erőszakként fogja fel – ezen a felfogáson túl azonban patológizálja és misztifikálja. A betegést és a rejtélyest viszont nem kell kommunikatív aktusként komolyan venni, legfeljebb a deviáns magatartás specialistáinak (kriminológusoknak, pszichiátereknek, profilalkotóknak). A kommunikatív cselekvés általános társadalomelméletnek szánt elmélete ezért elméleti vaksággént veszi át a modernség erőszak-averzióját.

A harmadik eltűnése

Aki ma megnézi a jeruzsálemi Eichmann-perről készült filmet, minden bizonnyal találónak fogja tartani Arendt portréját: Eichmann a tömeggyilkosság gondolatlan szervezője volt, aki nem tudta, „mit művel”, és ezt ügyesen visszaadja az Arendt férjétől, Heinrich Blüchertől származó kifejezés, „a gonosz banalitása”. Pedig tudjuk, hogy Eichmann nem ilyen volt.

Ha Arendt ismerte volna a Sassen-jegyzőkönyvet, talán másképp írta volna le a nemzetiszocializmus lényegét.³⁷

A német-holland Willem Sassen³⁸ a Waffen-SS tagja volt, a háború után a felelősségre vonás elől Argentínába menekült, ahol négy éven keresztül interjúkat készített Eichmann-nal; ezek leírata 695 oldalra rúg. A beszélgetésekben Eichmann öntudatosan vállalja bűneit, nem akarja azt a látszatot kelteni, hogy pusztán parancsot hajtott végre, hanem elkötelezett zsidógyilkosnak mutatkozik, aki csak azt sajnálja, hogy nem sikerült – ő így számolt – mind a 10,3 millió zsidót megölniük:

egyáltalán semmit sem bánok, eszem ágában sincs vezekelni. [...] Ez túl egyszerű volna, könnyen megtehetném, a mai felfogás szerint, hogy mintegy eljátszom, hogy Saulusból Paulus lesz, de mondom önnek, képtelen vagyok erre, mert nem vagyok hajlandó azt mondani, mert egész lényem tiltakozik ellene, hogy azt mondjam, rosszul csináltunk valamit. Nem, a legőszintebben meg kell hogy mondjam önnek, hogy ha a 10,3 millió zsidóból [...] 10,3 milliót megöltünk volna, akkor elégedett volnék, és azt mondanám, jó, egy ellenséget megsemmisítettünk.³⁹

Sokan úgy gondolják, Eichmann azért hazudott a bíróság előtt, hogy „enyhébb ítélettel megússza”. Ez a következtetés logikusnak tűnik, a kérdés csak az, hogy való-

³⁷ Franziska Augstein: „Taten und Täter”, utószó in: Hannah Arendt: *Über das Böse*, id. kiad. 177–195. o., itt: 185. o.

³⁸ Az alábbiakhoz ld. Cesarani: *Adolf Eichmann*, id. kiad. 307. skk. o.

³⁹ Idézve in: i. m. 309. sk. o.

ban helytálló-e. Tényleg reménykedhetett Eichmann abban, hogy életben hagyják? És jogos-e ennél fogva az a szemrehányás, hogy Arendtnek ez egyszerűen „nem jutott eszébe”?⁴⁰ Részben biztosan, hiszen könyvében sehol sem mérlegeli igazán ezt a lehetőséget, a lényeg azonban valószínűleg nem ez.

Az érzelmi ok, amiért Eichmann-képe oly egyoldalú lett – miközben roppant szuggesztív is: az említett film mintha magát ezt a képet mutatná meg, nem Eichmann az üvegketrecben –, nem annyira az állítólag megdöbbenő különbség a várakozás és a valóság között, mint inkább az, hogy Arendt nem akarta hangsúlyozni azt a mélységet, amelyet barátja és mentora, Karl Jaspers mindig túlságosan kézenfekvőnek gondolt. Az Eichmann-portré első vázlata egy 1961. április 13-i levélben található:

A per: az újságokból tud minden lényegest. Eichmann nem sas, inkább fantom, aki ráadásul náthás, és az üvegketrecben úgyszólván percről percre egyre kevésbé szubsztanciális.⁴¹

„Nem sas”: ez Jaspersnek arra a kifejezett félelmére vonatkozik, hogy Eichmann a nagy formátumú Lucifer szerepét játszhatja Jeruzsálemben:

Ha Eichmann kijelentené: itt állok. Egy sassal megtörténhet, hogy ravasz vadászok csapdával befogják. Ti nem valamilyen jog nevében és nem is valamilyen nagyszabású politika nevében cselekszetek. A világ és a történelem előtt és az én szememben bosszúsomjasak vagytok (ami érhető ilyen lényeknél, amilyenek ti vagytok), vagy neveltségesek. Tegyetek velem, amit akartok. Nincs több mondanivalóm. Védelmet nem óhajtok. Tudom, mit tettem, és csak azt sajnálom, hogy nem tudtam mindnyájatokkal végezni.⁴²

Furcsa. Hogy Eichmann sajnálta, hogy nem tudott mindenkit megölni, azt Jaspers jól látta. De miért gondolta vajon azt, hogy Eichmann sasként fog viselkedni? Furcsa az is, hogy váltig használ olyan mesekliséket, amelyek már

⁴⁰ Augstein: i. m. 471.

⁴¹ Arendt-Jaspers: *Briefwechsel 1926–1969*, id. kiad. 471. o.

⁴² I. m. 447. o.

a XIX. században megkoptak. Lehet, hogy nem követte a nemzetiszocialista elit nürnbergi önreprezentációját, esetleg időközben elfelejtette? Vagy csak olyan alkat volt, akinek jólesett giccses stílusban írni? Gyorsan hozzászól persze:

Nos, ez a teremtmény nem fog így beszélni, mert olyan a lénye, hogy nem lehet rangja. De ha így beszélne, akkor a közvélemény minden felháborodása és különösen a zsidók minden haragja ellenére Izrael végzetes helyzetben lenne. Az antiszemitizmusnak megvolna a „mártírja”.⁴³

Az antiszemitizmus mártírjának gondolata előfeltételezi egy antiszemita közösséget, amelyet egy sasszerűbb Eichmann elképzelhetett volna magának, elképzelve azt is, hogy úgy beszél hozzá, mint Platón Szókratész a követőjéhez: „Titeket nevezlek igazi bírálóimnak...” Egy ilyen elképzelt valóság előtt a saját nagyság vágya szintén elképzelt valóság volna, a tárgyalótermi fellépés az utókor-nak szóló üzenetté válna, mi több, maguk a tömeggyilkos hencegő által elismert tettek válnának üzenetté. Kilépnének a megszállott mészárlás nyerseségéből, és örökség-gé lennének, mint Geyer Flórián dalában: „A harcunk most az egyszer elbukott, / De majd az unokánk győzni fog”. Egyértelműen Truman nagy érdeme, hogy az angol és a szovjet fenntartások ellenében keresztülvitte a nemzetközi törvényszék felállításának tervét: lényegében ez a bíróság delegitimálta a nemzetiszocialista elitet, és tette világossá, hogy annak tömeggyilkosság-projektje gigan-

⁴³ Uo. Ez még furcsább. Ennek a teremtménynek olyan a lénye, hogy nincs rangja, de Jaspers láthatóan el tud gondolni valaki hasonló tettet, akinek van. Kire gondolhat? Miféle leplezetlen szeretet ez a nagy gyilkosok iránt, ha kellően arcátlanok? Ez az a titkos csodálat, amelyet a veréshez sosem szokott értelmiségi érez néha – túl gyakran – az utcai harcosok vulgáris férfiasága iránt. És ez a német egzisztencialista filozófia egész áporodottsága is. Ezzel sokat mondtunk a politikailag ítélő Jaspers ellen, de nem mondtunk semmit a morálisan cselekvő Jaspers ellen, ahogyan Arendt a német könyvkereskedők békedíjának átadásakor mondott laudációjában bemutatta őt.

tikus bűncselekmény volt, ahol is a „gigantikus” nem kölcsönöz sasszerűséget az elkövetőknek.

Hogy Eichmann nem játszhatta el a Jaspers által elképzelt szerepet, hogy senki más sem játszhatta volna el a nemzetiszocialista gyilkosok közül, s hogy néhány, a múltat dicsőítő dél-amerikai cimborán kívül senki sem lett volna alkalmas közönségnek: mindez nem annyira fontos. Ami viszont igen:

Ahhoz, hogy egy erőszakos tett kommunikatív tartalmat kapjon, szükség van valaki harmadikra, legyen az akár valóságos, akár elképzelt, valamint egy olyan szereplőre, aki ehhez a harmadikhoz fordul.

Ha valamiért nincs ilyen harmadik, akkor nem marad más, mint olyan nyelvezetet használni, amely az erőszakos tettet minden értelmétől megfosztja. Ekkor az erőszakos tett egyénileg nézve olyasvalami, ami az ösztönök sötétjéből fakad, egyénfeleltileg olyasvalami, aminek már semmi köze a tettes saját személyéhez, Eichmann esetében engedelmesség.

Nem az volt az érdekes, hogy Eichmann igazat mondott vagy hazudott, hanem az, hogy nem egy harmadikhoz beszélt. Ezért nem tudott a tetteiről sem értelmesen beszámolni.

Nem minden erőszakos tett követel meg valaki harmadikat, de ahhoz, hogy egy erőszakos tett társadalmi értelmet kapjon, szüksége van a harmadikra.

Amikor a feminista elmélet eljutott odáig, hogy a nemi erőszakot ne csak egyéni gaztettnek tekintse, hanem a férfiak fegyverének a nemek közti harcban (az most mindegy, mennyire tartjuk plauzibilisnek ezt az elméletet), akkor ezzel azt posztulálta, hogy a tett minden más nő ellen is irányul. Az emberrabló, aki áldozatának levá-

gott testrészeit elküldi a hozzátartozóknak, így kommunikál azokkal, akikről pénzt akar. A maffia és hasonló szervezetek által elkövetett erőszak megköveteli a nyilvános jelenlétet, a közvetlen áldozat sokkal kevésbé számít, mint az a hír, hogy „Ezt tehetik velünk!“. A büntetés mint elrettentés elmélete szerint a végrehajtott büntetés üzenet mindenkinek, aki abba a kísértésbe eshetne, hogy a tettes példáját kövesse. A modernség előtt a bizonyos időszakban mindenütt közszemlére tett holttestek komplex üzenetek voltak mindazoknak, akik arra jártak, vagyis potenciálisan az összes embernek az adott hatalmi központhoz tartozó területen – az elsődleges cél nem az elrettentés volt (noha az sem hiányzott), hanem a hatalmi hierarchia kommunikálása. Amikor Cicero keresztülvitte Catilina letartóztatott híveinek jogilag legalábbis problematikus kivégzését (Caesar ellenében), azzal azt jelezte, hogy a köztársaság kész harcolni a terrorizmus ellen, s hogy aki ilyen módon fenyegeti a köztársaságot, az méltatlan a római polgár státuszára.

A modern politikai terrorizmus önlegitimációs eszköztárának standard eleme, hogy saját akcióit „a tett propagandájának” tekinti. Az orosz terroristák azt remélték, hogy tetteiket az általános felkelésre hívó jelként fogják érteni – egy kis csoport leküzdi a félelmét, és megtámadja a cári rendszert, mire a többség is levetkezi félelmét. Az *Ördögökben* Dosztojevszkij travesztált formában ábrázolja ezt a rögeszmét egy olyan férfi alakjában, aki azért akar öngyilkos lenni, hogy az egész világnak megmutassa, nem kell félni a haláltól, miáltal az emberiség mintegy megváltatik. Még a nyugatnémet Vörös Hadsereg Frakció (RAF) terrorcsoport tagjai is úgy fogták fel tisztán önreferenciális, már-már autisztikus akcióikat – egész a stammheimi börtönben fogva tartott Baader, Ensslin, Raspe és Möller öngyilkosságáig (az utóbbi életben maradt) –, mint kommunikatív akciókat.⁴⁴

⁴⁴ Ld. Wolfgang Kraushaar-Jan Philipp Reemtsma-Hans Magnus Enzensberger: „Sie hatten nie eine politische Forderung...“ Ein Gespräch mit dem Schriftsteller Hans Magnus Enzensberger über die

Érdemes ebben az összefüggésben egy pillantást vetni az „érdekelte harmadik” alakjára, mely nemcsak a partizánmozgalmak,⁴⁵ hanem a tisztán terrorista csoportok dinamikájában is fontos tényező. Az „érdekelte harmadik” nem vesz részt közvetlenül az akciókban. A partizánok győzelméhez vagy az általuk képviselt zavarkeltő potenciálhoz fűződik érdeke. Pénzzel és/vagy fegyverrel látja el őket; vagy csak gondoskodik arról, hogy viszonylag jó imázsuk legyen. A vietnami háborúban a Szovjetunió volt az érdekelt harmadik, Nicaraguában a Egyesült Államok. Az érdekelt harmadik nem az üzenet címzettje, hanem amikor úgy kapcsolódik be a konfliktusba, hogy indirekt résztvevőként válik láthatóvá, akkor az általa támogatott akcióit kommunikatív aktusokká is teszi, persze a maga értelmezésében (mely nem feltétlenül egyezik a harcolókéval, de ők kénytelenek elfogadni).

Az intézményesített kínvallatás mindig fenyegetésként hat, és azt hirdeti, hogy a hatalom bárkivel elbánhat. A modern államterrorista rezsimek hivatalosan rendszerint nem intézményesítik a kínvallatást, de nyílt titok, hogy alkalmazzák. Emberek tűnnek el, senki sem tudja pontosan, mit tesznek velük, de azt mindenki tudja, hogy valami szörnyűséget. Némelyek egyszerűen és nyomtalanul eltűnnek,⁴⁶ másokat a nyílt utcán rabolnak el, és ők sem kerülnek elő többé, megint másokat meggyőrtött állapotban visznek vissza a családjukhoz.⁴⁷ Mindig egy kisebbséggel szemben gyakorolnak extrém erőszakot azért, hogy a többséget félelemben és rémületben tartsák.

Az erőszaknak, ezt mutatja a kínvallatás intézményesítése, nem kell láthatónak lennie ahhoz, hogy

Hintergründe der RAF”, in: Wolfgang Kraushaar (szerk.): *Die RAF und der linke Terrorismus*, id. kiad. 1392-1411. o.

⁴⁵ Ld. Rolf Schroers: *Der Partisan – „Mensch im Widerstand”*, Münster, 1989 (új kiadás Klaus Hansen szerkesztésében és előszavával).

⁴⁶ Ld. Thomas M. Scheerer: „Nacht und Nebel in Buenos Aires”, in: Jan Philipp Reemtsma (szerk.): *Folter. Zur Analyse eines Herrschaftsmittels*, id. kiad. 91-154. o.

⁴⁷ Ld. Reemtsma: „Staatlicher Terror”, id. kiad.

kommunikatív bekapcsolja a harmadikat, elég, ha tudnak róla.

Aki a kínvallatást diadikusan fogja fel, olyasvalamiként, ami a kínzó és a kínzott között történik, az nem uralmi eszközként, nem társadalmi aktusként érti. Olyan folyamatként kell felfogni, amely két szereplő között megy ugyan végbe, de kommunikatív bevon egy harmadikat; aki a maga értelmezésével társadalmi értelmét ad neki.

A legkönnyebben talán a háborút tudjuk kommunikatív történésnek (is) tartani. Hiszen először már a diplomáciai kommunikációban elhangozhat a háborúval való fenyegetés, aztán pedig, amikor elkezdődik a háború, minden harci cselekmény üzenet is: ez fog folytatódni, ha nem kapitulálsz. Minden megnyert csata, különösen ha a győzelem hadászati bravúr, üzenet az ellenségnek: „Ne próbáld meg ezt még egyszer!” A bombatámadások áldozatai ezt kell hogy mondják a túlélőknek: „Ne támogasd többé a kormányodát!” Amikor a Trasimenus-tavi győzelem után Hannibál a foglyok közül a rómaiakat kivégeztette, a Rómával szövetséges városok katonáit viszont szabadon engedte, feltehetőleg nyilvánosan úgy akarta definiálni a háborút, mint ami kizárólag Róma ellen és ezáltal Rómának Itália más részei feletti uralma ellen irányul – elpártolásra akarta készíteni Róma szövetségeseit. Fordítva ugyan, de szintén kommunikatív aktus volt az, ahogyan a német hadsereg a szovjet hadifoglyokkal bánt, és különbség nélkül kifosztott minden megszállt területet, azokat is, ahol a Moszkva uralma alatt sínylő lakosság először mint felszabadítókat üdvözölte a német katonákat: világossá tette, milyen hadviselés folyik, és milyen nem. Shakespeare *V. Henrikjében* az angol király kivégeztet egy fosztogatót, ami előrevetíti az V. felvonásbeli beszélgetést, amelyben Henrik a francia hercegnőt nem magának követeli, hanem udvarol neki. A közös nevező talán így fogalmazható meg:

A háborúban a lövedék mindig két katonának van szánva: annak, akit eltalál, hogy megölje, és an-

nak, akit nem talál el, hogy azt mondja neki, ő lesz a következő, ha nem vonul vissza. Ha nem menekül el, az nem azt jelenti, hogy a kommunikáció nem valósult meg, még csak azt sem lehet mondani, hogy az illető katona semmibe vette az üzenetet – megértette és tudomásul vette, csak nem úgy reagált rá, mint azt a másik oldalon várták.

Luhmann-nal szólva: azt választotta, hogy nemet mond, így szállt be a kommunikációba, mely ennek megfelelően folytatódik. A lövés teremti meg tehát az azt leadó katona, az eltalált katona és a szomszéd katona hármását. Ahol nincs szomszéd katona, ott az erőszakos cselekedet elszigetelt – alapjában véve nem háború zajlik –, és az ölésnek nincs társadalmi jelentése. Ez persze megváltozhat, ha utóbb egy harmadik megtalálja a magányos holttestet.

Az erőszakkal való kommunikáció mindig magában foglal valamilyen információt az intézménynek (kontrollnak), az interakciónak és a képzeteknek az erőszakra vonatkoztatott összjátékáról. Világossá teszi, hogy (Leninnel szólva) „ki kit”, hogy mi megengedett/kíváncos/tiltott, és mivel kell számolni. Az erőszakkal való kommunikáció információval, olykor igen komplex információval szolgál arról, hogy milyen a társadalmi normalitás abban az állapotban, amelyben az adott társadalom éppen van, illetve abban, amelyben lennie kellene. Megjelenítheti, hogy mik és kik vagyunk – vagy hogy mik és kik kellene hogy legyünk, akarunk lenni vagy lehetnénk.*

Amikor a férfiak még valódi kardot hordtak az oldalukon, akkor ez, a pusztá kiegészítő viselet információ volt az erőszak monopolizálásának állásáról, az egyén készségéről, hogy használja is a kardot, és a várakozásról, hogy

* „Ki kit győz le?” (– A szerk.)

a többiek szintén tudnák használni a magukét; része volt az együttélést illető konszenzusnak.

A szociológia hallgatását beszédesnek kell tartanunk, és nem szabad csodálkoznunk azon, hogy ez a fiatal és explicite „modern” akadémiai diszciplína⁴⁸ osztozik a modernség erőszakkal szembeni averziójában. Így tudjuk meghatározni, hogy milyen módon nem osztozik benne.

A szociológia azért hallgat az erőszakról, mert nem veszi figyelembe a harmadikat.

Néha persze figyelembe veszi. Az például többé-kevésbé *communis opinio*, hogy a terrorizmus kommunikatív is értendő, habár ezt a belátást érdekes módon arra használják, hogy a terrorista erőszakot messze mértéken felül instrumentálisnak ítéljék.⁴⁹ Ennek az az oka, hogy nemcsak az erőszakot, hanem a kommunikációt is egydimenziósan értik. A kommunikáció mindig értelmet közvetít ugyan, de nem célirányosan. A kommunikáció mindekelőtt fecsegés – olykor következményekkel terhes fecsegés. Roppant ostoba dolog volna azt feltételezni, hogy a maffia fent említett erőszak-kommunikációja annak volt szánva, aminek érzékelték, és amiként a teoretikusnak elemeznie kell, azt szimulálva, mintha ő volna az üzenet címzettje. Ez az erőszak-kommunikáció is fecsegés.

Egyfajta ellenprojektként sokan beszélnek „expresszív erőszakról”. Ámokfutásokat, értelmetlen verekedéseket és hasonlókat próbálnak így megérteni, de zavarban vannak. Az erőszakos tettek megértéséhez el kell térniük a cél-eszköz-viszony megértési sémájától, teljesen azonban nem *akarnak* eltérni tőle. Az expresszív erőszak nem valamilyen materiális célt szolgál, nem is célirányos kommunikáció, de egy immateriális cél feltételezésével

⁴⁸ Ld. Armin Nassehi: *Der soziologische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main, 2006, 13. o.

⁴⁹ Erre példaként ld. Peter Waldmann: *Terrorismus. Provokation der Macht*, München, 1998.

megragadható a személyiség kifejeződéseként. Közlebről megnézve a misztifikáció coping-stratégiájának, illetve a patologizálásnak egy puszta változatáról van itt szó. Az „expresszív erőszak” képzele olyan erőszakot takar, amellyel egy személy, aki akarhatna másképpen, például művészileg is fiziognómiát adni magának, azáltal tesz szert valami egyszerűre, hogy megsebesít vagy megöl egy másik embert. De az ilyen erőszak nem kommunikál; csak van. Ahol mégis leírható kommunikatív aktusként, ott az „expresszió” fogalma félrevezető, és végső soron azzal a következménnyel jár, hogy az expressziót társadalmi aktusként ismerik félre. Az „expresszív erőszak” egy magányos ember képét idézi fel, aki jelet küld egy olyan külvilágba, amely ugyanolyan homályos, mint ő. Vannak esetek, amelyek vonatkozásában ez találó fantáziakép lehet, de ezek nem érdekesek az erőszak mint társadalmi jelenség elmélete számára – vagy csak akkor lennének érdekesek, ha egy harmadik megjelenésével valami mássá válnának.

Az erőszakot azonban rendszerint nem az egyéni kifejezés- vagy megvalósulásaként értik, hanem diádként. Ezzel nem kell többet foglalkoznunk. Fontos kérdés viszont, hogy ez a diádhoz való ragaszkodás hogyan van összhangban a modernség önképével.

Luhmann értelmezése szerint a modernség erőszak-averziója eszköz arra, hogy

*konfliktusrendszereket komplexebbé, kifinomultabbá és állandóvá lehessen tenni. Ahol a fizikai erőszak meg van engedve, ott a konfliktusokat vagy nem mérlegelik előzetesen, vagy, ha már kitörték, viszonylag gyorsan és egyszerűen megoldják őket.*⁵⁰

Konfliktusokban erőszakot alkalmazni, ez Luhmann szerint analóg a zsarolás aktusával – a zsarolás mindig „vagy-vagy” helyzet, mindig játékba hoz egy „elkerülési alter-

⁵⁰ Luhmann: *Soziale Systeme*, 539. o.

natívát”, akkor is, ha pusztá fenyegetés, és akkor is, ha végrehajtják, amiben benné rejlik a további zsarolás fenyegetése. Az erőszak így egy két személyt vagy legalábbis két felet magában foglaló konstellációhoz, a közvetlen hatalomgyakorlás aktusához kötődik. Mintegy erősíti a hatalom mint kommunikációs médium bevetési értékét, de teljes egészében instrumentálisan van hozzárendelve. Érdekes módon újból felmerül itt az az elképzelés, miszerint mindennemű politikai hatalomnak az erőszak az alapja:

a XVI. század óta minden politikának az a meghatározó előfeltevése, hogy okvetlenül a fölényben lévő fizikai erőszakra kell alapozni.⁵¹

Az erőszakos tett társadalmi és kommunikatív tartalmának szisztematikus alábecsülése így egyszerűs mind túlbecsülés is: a hatalom „végső soron” mégis megint erőszakká válik.

A hatalom erőszakra való redukciója abból adódik, hogy az erőszak megértését annak instrumentális oldalaira korlátozzák, ez a korlátozás pedig abból, hogy az erőszakot kizárólag lokatív erőszakként képesek érzékelni – vagy mint valami irracionálist, betegest, rejtélyest, ami sem a társadalomtudományokat, sem a politikát nem kell hogy érdekelje, legfeljebb a deviáns magatartást vizsgáló szociológiákat vagy pszichológiákat.

Az erőszak ugyanis nem mást kommunikál, mint a maga autotelikus dimenzióját.

Fent már láttuk, hogy az erőszaknak, bárhogyan azonosítsuk is a primer fenomenológiai leírásban, mindig van autotelikus torzulása.⁵² A megélt fenyegetésben, az erőszakos tett lelki anticipációjában, valamint a traumában az emberek az erőszakot pusztító dimenziójában, autotelikus potenciáljában tapasztalják meg. És ami az ál-

⁵¹ I. m. 338. o.

⁵² Ld. fent a „Lelki erőszak – Autotelikus torzulás” című fejezetet.

dozatra igaz, az igaz – *mutatis mutandis* – a harmadikra is. Az erőszak mint kommunikatív aktus pusztítással való fenyegetés. Ahogy az erőszak nincs többé láthatóan jelen a nyilvános térben, az autotelikus erőszak úgy válik egyre inkább törvénytelené, s úgy lesz egyre nehezebb az erőszakot tudatosan és analitikusan a maga autotelikus dimenziójában megragadni.

Az erőszak mint kommunikációs médium jelensége nem érthető meg úgy, ha az erőszakot a zsarolás diadikus konstellációjához kötik. Persze amikor azt mondjuk, hogy a csatában a lövedék egyszerre van szánva annak, akit eltalál, és a mellette állónak, akkor a végrehajtott erőszakos tett instrumentális, lokatív oldala is szóhoz jut („Tűnj el innen, mielőtt a következő golyó téged talál el!”), a fenyegetés észlelése és hatékonysága azonban nem írható le elégségesen pusztán ezzel. A fenyegetés, ahol működik, nem számítás útján működik, hanem úgy, hogy a fenyegetett megrémül, sokkszerűen tudatára ébred saját teste elpusztíthatóságának. A kerékbe törés után közszemlére kitett holttest nem azt mondja, hogy „Fontold meg kétszer, mielőtt a rablókhoz csatlakozol!”, hanem azt, hogy „Van egy fensőbbesség, amely kibelezhet, mint egy tyúkot”. A Szicíliában meggyilkolt bíró nemcsak a következő bírót rémíti meg, aki ezután meg fogja gondolni, hogy rács mögé küldjön-e egy maffiózót, hanem ezt mondja az egész világnak: „Mi megtehetjük ezt, és újra és újra meg is fogjuk tenni.” A városokat érő bombatámadások nem egyszerűen azt „mondják”, hogy a polgári lakosság hagyja cserben a kormányát, hanem félelmet és kétségbeesést kell kiváltaniuk. Amikor a NATO Belgrádot bombázta, akkor ezt kommunikatív aktusként igazolták: a lakosság legyen szíves belátni, hogy nincs többé értelme elviselni Milosevics rezsimjét. Másfelől bíráltni is pontosan mint kommunikatív aktust bírálták ezt a háborús cselekményt: nincs (a jelen könyv terminológiájával) lokatív értelme.⁵³ A katonai akció zsaroló jellegét kritizál-

⁵³ Ld. Reinhard Merkel (szerk.): *Der Kosovo-Krieg und das Völkerrecht*, Frankfurt am Main, 2000.

ták ugyan, de a háttérben az a sejtés állt, hogy az erőszakos tettek kommunikatív oldalának hangsúlyozásával az erőszaknak egy, a modernség folyamán delegitimált oldala tér vissza. A polgári célpontok bombázását ezért hagyományosan katonailag próbálják igazolni – lokatív erőszakként, mely arra szolgál, hogy használhatatlanná tegyen hadi eszközöket (közvetlenül vagy közvetve, a gyárak megsemmisítésével). Ami egyébként történik, az „járulékos kár”. De amit az erőszakos tett „mond”, az ez: „A kormányod nem tud megvédeni, és mi bármikor képesek vagyunk elpusztítani téged és a hozzád hasonlókat.” Amikor Eisenhower nem cáfolta, hogy tudott a U-2 felderítő repülőgépek bevetéséről (még a Powers vezette gép lelövése előtt), akkor nemcsak olyan elnöknek mutatkozott, aki tudja, mit csinál az apparátusa, hanem azt is világossá tette, hogy fényképezőgép helyett fegyverrel felszerelt amerikai gépek is bármikor behatolhatnak a Szovjetunió légterébe.

A bűnözői erőszak is kommunikál, habár a maffia-erőszakon kívül rendszerint nem „kell” kommunikálnia. A nyilvánosság az, ami a tettes-áldozat-diádból kommunikatív triászt csinál. A tetről közölt információk, annak bűnügyi tévéműsorokban való részleges újrarájátszása és vitaműsorokban meg talkshow-kban való tematizálása révén addig nem érintett emberek is fenyegetettekké válnak; s ez aztán megint a kriminálpolitika témája lehet. Winfried Hassemer „a virtuális áldozattal űzött politikáról” beszél.⁵⁴ De az ilyen kriminálpolitikai instrumentalizációktól eltekintve, valahányszor értesülök egy erőszakos tetről – és az erőszakról való híradás nem a modern tömegműveumokkal kezdődött, hanem legkésőbb a XVII. században, amikor divatba jöttek a gyilkosságokról szóló, énekesek által vásárokon és más-hol előadott balladák –, mindig komplex információhoz jutok egyszerre mind a társadalomról: megtudok valamit embertársaimról, megtudok valamit a biztonságról és a biztonság hiányáról általában és konkrétan („Este 10

után nem szabad bemenni ebbe a parkba!”). Hogy ezek az információk olyan viselkedésre is készíthetnek, amelyet a kriminológusok irracionálisnak tartanak; az a jelen megfontolások szempontjából nem releváns. Egyébként is különbséget kell tenni az információ és aközött, amit én közlésként értek.⁵⁵ Mondhatják nekem, hogy a városban, ahol élek, csökkent az erőszakos bűncselekmények száma, tehát nagyobb biztonságban érezhetem magam, mint egy éve, ennek semmi köze sem lesz ahhoz, amit a városi parkban meggyilkolt ember fényképe közöl velem: biztonságérzetemet (és -igényemet) nem statisztikák határozzák meg, hanem az, hogy mennyire szembesülök saját elpusztíthatósággal és azzal, hogy némely embertársam kész elpusztítani engem.

Az erőszak a maga autotelikus oldalát kommunikálja, miáltal éppen azzá válik, amit hagyományosan pusztán bizarr, aszociális voltaként érzékelünk (már ha érzékeljük), és így lesz társadalmi cselekvés.

Itt mutatkozik meg, milyen fontos épp az erőszak mint társadalmi cselekvés elemzésének összefüggésében Nedelmann utalása „Simmel triadikus konstellációelemzéseire”⁵⁶ Simmel észrevétele, miszerint időnként szükség van egy „megfigyelő harmadikra”, mert ő hajtja végre tudatában az egyes elemek társadalmiasulásának szintézisét, különösképpen érvényes az erőszakos viszonyokra.

Csak a triadikus konstellációban értett erőszak nem esik ki többé a társadalomból, és fogható fel pusztító – akár testeket, akár társadalmi viszonyokat elpusztító voltában – is társadalmi cselekvésként.

⁵⁴ Hassemer-Reemtsma: *Verbrechensopfer*, id. kiad. 104. o.

⁵⁵ Ld. Luhmann: *Soziale Systeme*, 191. skk. o.

⁵⁶ Nedelmann: i. m. 73. o.

Hadd térjek vissza itt a társadalmi rend lehetőségét érintő fenti kérdéshez, illetve a rá adott két válaszhoz. Simmel számára az egyének társadalmiasulása a hivatás modern eszméjében csúcsosodik ki; ez azt jelenti, hogy

az egyén individualitása megtalálja a helyét az általánosság struktúrájában.⁵⁷

Itt tehát találkozunk egyfelől az, hogy az egyén szabadságot élvez, midőn kiműveli magát azzá, ami a különösség dimenziójában – ha csak töredékesen is – lehetséges számára, másfelől a társadalmi kínálat ennek a lehetségesnek a realizálására. Ahogy minden hivatásban, úgy minden erőszakos cselekedetben is – hajtsák végre azt akár valamilyen politika nevében, akár egy valóságos hivatás keretében, akár egyéni bűncselekményként – realizálódik nemcsak valami antropológiailag lehetségesnek, hanem valami egyénileg lehetségesnek egy darabja is – meghatározott és készen talált feltételek mellett ugyan, de mégis úgy, hogy szabad darabokból áll össze egy saját történet. S mint minden másban, ebben is meghatározók bizonyos preferenciák és vonzódások; ilyen lehet az, hogy valaki pusztán vérszomjas, hogy biztonságra vágyik, hogy mintegy el akar tűnni egy fegyveres szervezetben, vagy, ellenkezőleg, desperádóként szeretne élni, hogy élvezetet okoz neki az erőszakos szexualitás vagy a szexualizált formában gyakorolt erőszak. Az erőszakos tette is alkalmazhatjuk, amit Simmel a „magasabb értelemben”, tehát modern értelemben vett, nem az előre megszabott „helyes” társadalmi pozíció képzetéhez kapcsolandó hivatásról mond:

egyrészt a társadalom létrehoz és felkínál magán belül egy „helyet”, amely tartalma és alakja szerint különbözik ugyan más helyektől, de amely elvileg mégis sokak által betölthető és ezáltal valami anonim; másrészt az egyén ezt a helyet, annak általánosságjellege ellenére, belső „elhivatottságból”, egészen személyesnek érzett kvalifikáció alapján vállalja.⁵⁸

⁵⁷ Simmel: i. m. 61. o.

⁵⁸ I. m. 60. o.

Az emphatikus értelemben vett hivatásról ez sokszor persze nem mondható el, és ugyanígy nem mondható el minden erőszakos tetről sem. De amennyire egy gyengébb értelemben igaz minden hivatásra – a kényszer-munkán innen –, annyira igaz az erőszakra is.

E szerint a gondolati alakzat szerint tehát az erőszak és a társadalmi rend nincs ellentmondásban akkor, ha előzőleg kidolgozzuk az erőszakosság testi vonatkozásának és e vonatkozás specifikus percepciójának fenomenológiáját. Ebből következően pedig az is leírható ezzel az alakzattal, hogy az erőszak hogyan pusztíthatja el újra és újra (nem kell minden esetben elpusztítania) a társadalmi rend egyik előfeltételét. Simmel hangsúlyozza, hogy miután a másikat nem tudjuk „tisztá individualitásában” megragadni, mindig kénytelenek vagyunk egy bizonyos típushoz (is) sorolni őt.⁵⁹ Ilyen típus lehet a „bajtárs”, de ilyen az „ellenség” is – a pusztá tipizálás nem tesz erőszakra hajlamossá, és nem is szűnik meg a társadalmiasulás mozzanata lenni azáltal, hogy valaki erőszakot követ el. A probléma máshol van. Korábban már céloztam Simmel híres megfogalmazására:

Mindannyian töredékek vagyunk, töredékei nemcsak az általános embernek [akinek potenciáljait egyénként sohasem reprezentálhatjuk], hanem önmagunknak is. [...] Ezt a töredékességet azonban ki-egészíti, hogy a másik látja azt, ami mi sosem vagyunk tisztán és egészen.⁶⁰

Az erőszakos tett, legyen akár lokatív, akár raptív, akár autotelikus, aktívan fragmentál.⁶¹ A tettes az áldozatot néha teljesen, néha tendenciálisan a testére redukálja: a testre, amelynek el kell tűnnie az útból, a világból, vagy legalábbis valahova kerülnie kell – és bármi legyen vagy maradjon is a személy ezen túlmenően azok szempontjából, akik lokatív erőszakot követnek el vele szemben, az mind másodlagos. Másképp: a személy, aki eddig ez vagy az volt, most csak test, akit valaki magához ragad, hogy

⁵⁹ I. m. 48. o.

⁶⁰ I. m. 49. o.

⁶¹ Ld. fent a „Fragmentálódások, az én pusztulása” című fejezetet.

rendelkezzen vele; vagy, szélsőséges esetben, valaki már csak hús, elpusztítható. Ezt éli meg az erőszak áldozata, és ezt látja a harmadik az erőszak szemtanújaként. Az áldozat az elpusztíthatóságra való redukáltságban elveszíti társadalmi voltát. *De ez az elvesztés társadalmi cselekvésként következik be*, és ezáltal konstituál az erőszakos tett újból társadalmiságot.

Csak a harmadik számára táru fel és áll össze magának az erőszakos tettnek az egységévé mindkét aspektus, a társadalmi viszony konstituálása és elpusztítása, a társadalmiasulás és társadalmiság megszűnése.

Ha mindez például 1910-ben íródott volna, akkor legitim lett volna az a gondolat, hogy az erőszak társadalmi cselekvésként való értelmezésének hiánya oly szorosan összefügg a modernség erőszak-averziójával, hogy talán egyáltalán nem is kell ilyen megértésre törekedni. De a XX. század katasztrófái olyan léptékűek voltak, hogy hatalmas ostobaságnak hatna – már ha egyáltalán megfogalmazódna – az a gondolat, miszerint az extrém erőszak megakadályozható úgy, hogy egyszerűen nem értjük meg. Fordítva majdnem ugyanennyire abszurd volna azt képzelni, hogy az erőszak jelenségeinek (és a múlt század katasztrófáinak) mélyrehatóbb elemzésével megkapjuk az eszközöket a további tömegmészárlások megakadályozására. A problémákat nem a társadalomtudományi alaposság hiánya okozza, nem is a politikai elemzés hiánya, hanem az, hogy nincs meg a készség erőszakkal megálljt parancsolni az erőszaknak. Ez a hiány fakadhat morális és politikai gyávaságból. Szörnyűsleges példája ennek, ami Ruandában történt. Tudták, mi készülődik, tudták, mely napon kezdődik a tömeggyilkosság, és mi ad rá alkalmat, tudták, hogyan lehetne megakadályozni, mégsem tettek semmit.⁶² Nem

⁶² Ld. Des Forges: *Kein Zeuge darf überleben*, id. kiad., Roméo Dallaire: *Handsschlag mit dem Teufel*, Frankfurt am Main, 2005;

mindig ilyen nyilvánvalóak persze a dolgok, és lehet komoly mérlegelés következménye az, hogy nem akarnak erőszakkal véget vetni az erőszaknak: egy humanitárius intervenció több szenvedést okozhat, mint ha engedik a gyilkolást, vagy ellentétes lehet a nemzetközi joggal, bár ez az aggály semmis akkor, ha jogos védelemről van szó. Lehetnek jó okok a tartózkodásra. Ruanda esetében nem voltak.

A harmadik eltűnésére és az erőszak kommunikatív oldalának tagadására vonatkozó megfontolások nyomán választ kaptunk arra a kérdésre, hogy a XX. század katasztrófái ellenére hogyan maradhatott fenn – még ha nem csorbítatlanul is – a modernségbe vetett bizalom. Mint az első részben kifejtettük, a társadalmi bizalom nem csak úgy van; stabilizáló gyakorlatokat igényel, ezek között pedig vannak különféle coping-stratégiák, amelyek lehetővé teszik, hogy anélkül integráljuk világképünkbe az extrém erőszakot, hogy a képet túlságosan megváltoztatnánk. Közös ezekben a coping-stratégiákban, hogy mindegyikkel újra tagadni lehet az erőszak kommunikatív oldalát.

Coping (1)

Eljárásos delegitimáció és a harmadik kizárása

A náci Németország politikai eliteje ellen lefolytatott nürnbergi pernek volt számos problematikus oldala, melyeket nem volna helyes „szépséghibáknak” nevezni. Az amerikai kormánynak az volt a célja, hogy a per új alapokra helyezze politika és jog viszonyát. Ez a szándék, melyet az Egyesült Államoknak a szövetségei ellenében is keresztül kellett vinnie, legfőképpen Robert H. Jackson

Philip Gourevitch: *Wir möchten Ihnen mitteilen, daß wir morgen mit unseren Familien umgebracht werden*, Berlin, 1999.

amerikai fővádlónak a pert megnyitó beszédében öltött programszerű formát. Része volt, hogy az új alapok megteremtése legyen kompatibilis az addigi joggal. Paradox dolog: a meglévő jog alkalmazásával nem lehet új jogot teremteni. A megoldáshoz álcázó kompromisszumokat kellett kötni. A legkisebb az volt, hogy olyan – a hatályos *ius in bello*-ba ütköző – bűncselekményeket is tárgyaltak, amelyeket a szövetségesek szintén elkövettek valamilyen mértékben. De egy vádlottnak mindig elégtelen úgy védekeznie, hogy rámutat, nem ő az egyetlen gonosztevő a világon. Ráadásul a német bűnök precedens nélküliek voltak mind jellegükben, mind nagyságrendjükben. A bíróság mindazonáltal valamennyire érvényesítette a *tu quoque* elvét: Döntött azért nem ítélték el a német haditengerészet néhány háborús bűnéért, mert a britek hasonlókat követtek el.

Hogy ne legyen konfliktus a *nullum crimen sine lege* jogi alapelvével, a fő vádpont a támadó háborúra való összeesküvés lett: ez ellentétes volt a Briand-Kellogg-paktummal, mely tiltotta a támadó háborút, noha a tilalom megszegését kifejezetten nem nyilvánította büntetendőnek. A többi vádpont vagy magától értetődő volt (háborús bűncselekmények), vagy csak az elsővel összefüggésben fogalmazódott meg (emberiség elleni bűncselekmények) – ezáltal a német rezsim Lengyelország megtámadása előtt elkövetett bűnei fölött tulajdonképpen szemet hunytak.⁶³ Ez bizarr konstrukció volt, és világossá tette, hogy olyasvalamit akarnak, ami így nem érhető el.

Vajon joghigiéniai okokból le kellett volna mondani a perről? Reinhard Merkel szerint a bűnök olyan nagyságrendűek voltak, hogy ha a jogi szabályok betartására hivatkozva nem büntetik őket, azzal nagyobb kárt okoztak volna a jognak, helyesebben az általános

⁶³ Ld. William A. Schabas: „Die verabscheuungswürdige Geißel: Völkermord, 60 Jahre danach”, in: Gerd Hankel (szerk.): *Die Macht und das Recht. Beiträge zum Völkerrecht und Völkerstrafrecht am Beginn des 21. Jahrhunderts*, Hamburg, 2008, 189–228. o., itt: 192. sk. o.

normatudatnak, mint amekkorát a *nullum crimen sine lege* alapelv megsértésével okoztak.⁶⁴ Ezzel egyetérthetünk, de valamit hozzá kell tenni. Az ilyen alapelvek arra valók, hogy a gyenge vádlottat védjék a mindig erősebb vádlóval, az állammal szemben – és hogy rögzítsék, mit nem hozhat fel mentésül. „A törvény nem ismerete nem mentesít a felelősségre vonás alól”: aki törvényt sért, nem moshatja tisztára magát azzal, hogy nem ismerte a törvényt. Az állam elvárhatja a törvények ismeretét, nem köteles külön gondoskodni róla. Nem büntethet azonban abban az esetben, ha a tett elkövetésének időpontjában még nem létezett a vonatkozó törvény. A vádlott tehát nem mondhatja, hogy „Ha tudtam volna, hogy tilos, akkor nem tettem volna”, mondhatja viszont (és ez felmenti őt), hogy „Ha akkor tilos lett volna, nem tettem volna”. De ez előfeltételezi, hogy *lehet* illet mondani önfelmentési céllal. Képzeliük el, amint Göring azt mondja, természetesen nem irtották volna ki az európai zsidóságot, ha ez tilos lett volna. Ez a mentség, túl azon, hogy lehetetlensége ismét a tett monstrositását jelzi (már ha erre szükség volna), normális bűnözőnek tüntetné fel Göringet (vagy bárki más a vádlottak padján), holott ő nem az akart lenni. A nürnbergi per latens paradoxonja, hogy ti. egyszerre volt jogalkotás és jogalkalmazás, a vádlottak számára dilemmává változott: mihelyt jogi alapelvekre hivatkoznak, elismerik, hogy bűncselekményekről és büntetésről van szó. Göring intuitíve felismerte ezt: egy politikai nyilatkozattal akarta kezdeni, igaz, aztán alkalmazkodott, és az ártatlanságát hangoztatta. Ezzel megteremtődtek a keretek.

Ezek között a keretek között pedig a bíróság lett a harmadik. A pert világszerte követhette; aki akarta, de a nemzetközi közvéleményt mint a tett voltaképpeni címzettjét a bíróság képviselte. A büntetőpernek mint olyannak az

⁶⁴ Ld. Reinhard Merkel: „Der Nürnberger Prozeß”, in: Hamburger Institut für Sozialforschung (szerk.): *200 Tage und 1 Jahrhundert. Gewalt und Destruktivität im Spiegel des Jahres 1945*, id. kiad. 105–137. o.

a sajátossága, hogy lezár.⁶⁵ A politikai erőszakos tettek viszont nyitott a horizontja. II. Frigyes sziléziai bevonulása nemcsak a területi igényekről szólt, hanem arról is, hogy Európának milyen politikai stílussal kell számolnia a jövőben – ezt Mária Terézia ismerte fel rögtön, aki egész életében utálta a nagy Frigyeszt. Robespierre nagy súlyt fektetett arra, hogy a XVI. Lajos, illetve Capet polgár elleni pert a politikára adott politikai válaszként értsék⁶⁶ – a forradalomnak kellett így definiálni magát, ez az öndefiníciója pedig híradás volt Európa többi része számára. A náci rezsim zsidópolitikája kezdettől fogva kommunikatív volt; bel- és külpolitikailag egyaránt.⁶⁷ A büntetőper ellenben lezár: leírják a tettet, megállapítják a bűnösséget, meghozzák az ítéletet, kiszabják a büntetést – és a hely, ahol ez történik, nem a világ általában, hanem a bírósági tárgyalóterem. Ha a politikai erőszakos tett bizonyos értelemben az egész világot „érinti”, úgy a politikailag beszámítható világ „érintettnek” is kell hogy érezze magát. Egy bírósági eljárásban ez másként van. A bíróság az érintett instancia.

A nürnbergi per így a bírósággal helyettesítette a harmadikat, és mint civilizatórikus intervenciónak, döntően ebből a körülményből adódott a jelentősége.

Göring proféciaja, miszerint ötven év múlva emlékműveket fognak állítani neki, nem vált valóra, és ma, hatvan év múltán egészen megdöbbenően valóságidegenül hangzik. Hogy nem jött be, annak az is az oka, hogy a vádlottak szármalasan szerepeltek a tárgyaláson, ez viszont azzal is magyarázható, hogy nem volt jelen a harmadik, miként több mint egy évtizeddel később Jeruzsálemben sem.

⁶⁵ Ld. Winfried Hassemer: *Einführung in die Grundlagen des Strafrechts*, második, átdolgozott kiadás, München, 1990, 279. skk. o.

⁶⁶ Ld. fent „A relegitimáció retorikái (2)” című fejezetet.

⁶⁷ Ld. fent „A bandaképződés mint demodernizációs erő” című fejezetet.

Megfogalmazhatjuk ezt a gondolatot más nyelven is: Luhmann „eljárásos legitimációról” szóló jogszociológiai megfontolásaihoz⁶⁸ kapcsolódva *eljárásos delegitimációról* beszélhetünk, megvilágítandó, mi rejlik a mögött az elhatározás mögött, hogy a büntetőbíróságok gyakorlatát alkalmazzák a politikai bűncselekményekkel szemben, vagy milyen elképzelés vezérelte az igazságtételi bizottságok felállítását Dél-Afrikában és a Gacaca-bíróságokét Ruandában.⁶⁹ Luhmann a modern bírósági eljárások példáján keresztül vitatja azt a népszerű – sok jogász által is osztott – nézetet, miszerint a vádlottak a bírósági ítéleteket főként azért fogadják el, mert a per során valahogyan belátták (esetleg korábbi felfogásukkal ellentétben), mi jogszerű, és mi nem az, és azért láthatták be, mert a bíróságok közérthetően ítéleznek. Nem erről van szó. A vádlottakat bevonják egy folyamatba, amelyben ők maguk is aktívan közreműködnek abban, hogy a konfliktust mintegy elvegyék tőlük, lefordítsák egy számukra általában érthetetlen nyelvre, s végül olyan problémaként prezentálják, amely egészen másként néz ki, mint ahogy ők addig látták. Luhmann szerint a bírósági eljárás poénja az, hogy a vádlottól elvitatják az ellenkezés legitim lehetőségét. Az ítélet kihirdetése után persze vitathatja azt, akár élete végéig is panaszkodhat, de senkinek sem kell többé figyelnie rá, elvégre megkapta, ami a jog szerint jár neki, és legfőképpen azt kell megakadályozni, hogy tiltakozását amolyan Kohlhaas Mihályként az általánosság ügyének nyilvánítsa:

A vádlott természetesen „elfogadja” a döntést: sem változtatni nem tud rajta, sem azt nem teheti meg, hogy nem vesz róla tudomást. Ehhez nincs szükség eljárásra. A probléma nem az, hogy az ítéletet el kell fogadtatni, hanem az, hogy az illető választhat olyan lelki megoldást a faktum feldolgozására, amelynek következményeitől a társadalmi rendszert meg kell védeni. Ennek a választásnak nem lehet

⁶⁸ Ld. Niklas Luhmann: *Legitimation durch Verfahren*, Frankfurt am Main, 1983.

⁶⁹ Ld. Gerd Hankel: „Ich habe doch nichts gemacht». Ruandas Abschied von der Kultur der Strafflosigkeit», *Mittelweg* 36, 13 (2004), 1, 28–51. o.

társadalmi visszhangja, a benne kifejeződő *ressentiment* [...] nem intézményesülhet. Ezért kell egy eljárással azt elérni, hogy az egyén önként individualizálja és elszigetelje a maga pozícióját. [...] Ha nem ért egyet, el kell szigetelni őt tematikusan és társadalmilag úgy, hogy tiltakozása következmény nélkül maradjon. Úgy tűnik tehát, az eljárás legitimációnak nem az a lényege, hogy az érintettet belsőleg megkösse, hanem az, hogy elszigetelje őt mint problémaforrást, és a társadalmi rendet függetlenítse attól, egyetért-e az ítélettel, vagy nem.⁷⁰

A modern büntetőper a harmadik kiiktatásának egyik lényeges mozzanata. A gyilkosság és az emberölés mind a római, mind a germán jog szerint polgári jogi ügy volt (és a XX. század utolsó évtizedeinek néhány teoretikusa szerint megint az kellene hogy legyen – de ők nem őszinték, mert nem írnák ezt, ha nekik kellene dönteniük a kérdésben). Rómában egyedül az apagyilkosság volt hivatalból üldözendő bűncselekmény.⁷¹ Ezért határozták el a Catilina körül összegyűlt terroristák, hogy a város felgyújtásán és szenátorok megölésén túl saját apáiknak is elvágják a torkát.⁷² A lehető legnagyobb különbséget akarták jelezni. A terrorizmus kezdettől fogva így kommunikál, ez az értelme,

a büntetőjogot pedig arra találták ki, hogy korlátozzák az erőszak kommunikatív funkcióját.

Ha az erőszakot az emberek közt támadt vitás kérdések elintézése egyik módjának tekintik, akkor az erőszakos tettet elfogadják kommunikatív aktusként, hiszen valakinek volt szánva. Ha az erőszak valakinek van szánva, akkor mindig valaki másnak is van szánva, oly módon, hogy félelmet és rémületet kell benne. Ahol viszont az erőszakot kizárólag vagy elsősorban törvénybe ütköző-

⁷⁰ Luhmann: *Verfahren durch Legitimation*, 120. sk. o.

⁷¹ Ld. Jens-Uwe Krause: *Kriminalgeschichte der Antike*, München, 2004, 127. o.

⁷² Ld. uo., valamint Sallustius: „Catilina összeesküvése”, in: uő: *Összes művei*, Magyar Helikon, Budapest, 1978, 7-55. o., itt: 35. o. (ford. Kurcz Ágnes).

nek tartják, ott az általánosságnak szól, az általánosság viszont mindenképpen az erősebb fél.

A büntetés nem valósít meg kommunikatív aktust; mert ennek a bíróságon egyszerűen semmi szerepe sincs, és az ítéletben valami mással helyettesíti: a törvénysértés megtorlásával. Ez az értelme a pozitív generálprevenció elméletének.⁷³

A büntetőjog kritikája mögött mindig az van, hogy a bírót lenyűgözik azok a bűnözők, akik erőszak révén próbálnak minél nagyobb feltűnést keltetni; Walter Benjamin kicsiny, de annál meghökkentőbb emléket állított nekik *Az erőszak kritikájában*.⁷⁴ Pedig alapjában békeszerető ember volt – mint oly sok értelmiségi, akinek, ahogy már mondtuk, lelki fájdalmat okoz a bőrkabátos, mindenféle elméletpótlékokat összehordó forradalmárok és utcai harcosok férfias közvetlensége.

Göring, mint említettük, ösztönösen helyesen cselekedett, amikor először nem akart válaszolni arra a kérdésre, hogy bűnös-e a vádpontokban, vagy sem, hanem leadott egy politikai nyilatkozatot; miután nem engedték, hogy felolvassa, végül ártatlannak vallotta magát, s ezzel aktívan részt vett abban, hogy a nürnbergi per delegitimálja őt. A bíróság elé állított forradalmárok és diktátorok mindig hibáznak, amikor az ártatlanságukat bizonygatják és védekeznek. A bíróságon érvényes kód átvételével tagadják azt a kódot, amelyet a tetteik követtek. A hatalmas-tehetetlen ellentétét a jogszerű-jogszerűtlen ellentétére cserélik. Az előbbi ők maguk tételezték (vagy, forradalmárok esetében, akarták tételezni), és bár most az ő tehetetlenségük nyilvánvaló, amíg a tehetetlenség nyilvánvalóságáról van szó, még minden szereplő a hatalom kódjában mozog. A jogszerűséggel/jogszerűtlenséggel

⁷³ A pozitív generálprevenció mint büntetési cél elméletéhez ld. Jan Philipp Reemtsma: „Das Recht des Opfers auf die Bestrafung des Täters – als Problem”, *Schriften der juristischen Studiengesellschaft Regensburg e. V.*, 31, München, 1999.

⁷⁴ Ld. Benjamin: „Az erőszak kritikájáról”, id. kiad. 32. és 35. o.

az egykori diktátor vagy a forradalmár nemcsak saját tehetetlenségét fogadja el, hanem mindenekelőtt azt, hogy *többé nem a hatalomról van szó*. S ha védekezik, aktívan közre is működik abban, hogy ne a hatalomról legyen szó többé. Amit Luhmann a normális bírósági eljárás funkciójaként konstatál, az fokozottan igaz a politikai bűncselekmény(ek) miatt indított büntetőbírósági perre, ha abban a vádlott maga is közreműködik: a konfliktust

politikailag semlegesítik, és megakadályozzák, hogy speciális problémák különböző általánosító mechanizmusok révén – ilyen többek közt a kiállítás valami mellett, az azonosulás, a kölcsönös támogatás, a bosszú érzése – olyan általános konfliktusfrontok kikristályosodási pontjaivá váljanak, amelyek a lakosság nagyobb csoportjai között húzódnak.⁷⁵

A nürnbergi per, noha a Német Szövetségi Köztársaságban bal- és jobboldalon egyaránt „a győztesek igazságszolgáltatásaként” fogadták – vagyis mint amiben az esetlegesen hatalmasabbak diktáltak –, mégis éppen azt érte el, amit eljárásként el kellett érnie: az egykor hatalmasok delegitimációját. Az általuk elkövetett erőszakot megfosztották kommunikatív hatalmától, mert már nem a hatalmas/tehetetlen, hanem a jogszerű/jogszerűtlen kódját alkalmazták rá. Már csak a jogsértésnek mehetett híre, az üzenet pedig az lett, hogy a jogsértés nem marad büntetlen.

Bár a modernség szó szerint elképzelhetetlen módon szegte meg azt az immanens ígéretét, hogy úton van, kanyargós és göröngyös, de biztos úton, egy kevésbé erőszakos jövő felé, mégsem volt szabad követni azt a csábítást, amellyel a modernségből való kiszállás retorikája valósággá tette ezt az elképzelhetetlenséget. Nürnberg megakadályozta, hogy a népirtás üzenetéből váljon.

⁷⁵ Luhmann: *Legitimation durch Verfahren*, 122. o.

Coping (2) *Az áldozat mint autoritás és a harmadik helyettesítése*

A nürnbergi per egyik indirekt következménye az volt – még ha okozatilag nem egyedül rá vezetendő is vissza –, hogy a közfelfogásban megváltozott az áldozat szerepe.⁷⁶ A nemzetiszocializmus politikájának kriminalizálása oda vezetett, hogy áldozatai a vád tanúi lehettek. A filmekben – például a britek által a bergen-belseni koncentrációs tábor felszabadításakor készített – felvételeken látható halottak már nem csupán hullák voltak, akikre iszonyat ránézni, akiktől az ember inkább elfordítja a tekintetét (a vádlottak egy része ezt tette), hanem egy bűncselekmény néma tanúi; akiket meg kell nézni, hogy a bűn nagysága felfogható legyen. Eltartott még jó ideig, mire a német eljárásokban a vád túlélő tanúit úgy kezelték, ahogy az kijárt nekik, de itt is változás állt be – olyan változás, amely általában érintette az áldozatokat, nem csak a politikai bűncselekményekét.

Gondolni kell ezzel kapcsolatban arra, hogy egyfajta transzkulturális hajlamból kifolyólag szokás ijesztőnek, csekélyebb értékűnek vagy az őket ért sérelemért többé-kevésbé felelősnek tartani az erőszak áldozatait, feltéve természetesen, hogy az áldozat nem mártír, mint Szent Sebestyén, és nem hős, mint Ronceval Rolandja – az ilyeneket szívesen ábrázolják, és szívesen olvasnak róluk. A „normális” áldozattól inkább elfordulnak, hiszen mindenkinek van fantáziája: ami vele történt, az velem is megtörténhet, és erre nem akarok gondolni. Van egy tudattalan babona is, amely azt sugalmazza, hogy az erőszak áldozatai valamiképpen szennyezettek, a velük való érintkezés bajt hozhat. Ez pedig összefügg az az intuitív ismerettel, hogy kellemetlen emberek, sértek, bizalmatlanok, gyakran ártatlan dolgokat is újabb

⁷⁶ Az alábbiakhoz ld. bővebben Hassemer-Reemtsma: *Verbrechensopfer*, 30–46. o.

támadásként érzékelnek. Az áldozat hibáztatására való tudattalan hajlamot egy ismert pszichológiai kísérlet is igazolta. A résztvevők egyik csoportjának fényképeket mutattak emberekről, és feltették nekik a kérdést, szerintük mekkora a valószínűsége annak, hogy ezek az emberek valamilyen bűncselekmény áldozatai *lesznek*. A másik csoportnak ugyanazokat a fényképeket mutatták meg, de azzal az információval, hogy valamilyen bűncselekmény áldozatait látják, és a kérdés úgy hangzott, mekkora *volt* annak valószínűsége, hogy ezek az emberek áldozatok *lettek*. A második csoportban szignifikánsan magasabb százalékok jöttek ki, itt tehát az az ösztönös vélekedés munkált, hogy az (állítólagos) áldozatok maguknak is köszönhetik a sorsukat. Ennek az áldozatokkal szembeni, mélyen gyökerező elfogultságnak az ellentétéként azonban végbement egy figyelemreméltó kulturális változás:

Nemcsak részvétet tanúsítunk az áldozatok iránt, hanem érdekel is a sorsuk, de mindenekelőtt világértelmezési autoritást tulajdonítunk nekik.

Ez a német koncentrációs és megsemmisítőtáborok túlélőinek emlékirataival kezdődött, majd jöttek a visszaemlékezések a Gulag túlélőitől. Új irodalmi műfajról van szó,⁷⁷ mindössze két előzményét ismerjük: az egyik a *Feljegyzések a holtak házából*, melyben Dosztojevszkij a szibériai büntetőtáborban töltött fogságáról ír, igaz, egy szerkesztői fikció keretében, azt állítva, hogy a szöveg egy gyilkosságért halálra ítélt, majd magával is végző embertől származik; a másik az amerikai déli államok rabszolgáinak – részben valós, részben fiktív – visszaemlékezései. Az 1945 utáni emlékiratok szerzői jellemzően nem tekintik magukat mártírnak vagy hősnek, hanem rettene-

tes szenvedésről számolnak be, és néha csak arról, vagyis a lágér előtti és utáni időről egyáltalán nem beszélnek.

Hogyan születhetett meg ez az új műfaj? Több tényező játszott össze. Az első az európai zsidók kiirtásának osztályokon átívelő jellege. Az elhurcoltak között sok volt az értelmiségi és egyáltalán a szavakkal bánni tudó ember. Ha életben maradtak, olyan környezetbe tértek vissza, amelyben hallani akarták a történeteiket, s egyre több olvasó lett azokban a miliókben is, amelyekből eredetileg a tettesek származtak. A nürnbergi és a többi per tisztázta annyira bűnösség és ártatlanság kérdését, hogy bizonyos kijelentések idővel elfogadhatatlanok legyenek; mint például azé a német ápolónőé, akire lágerek túlélőinek gondozását akarták bízni, mire ő felháborodottan közölte, hogy nem fog elmebetegek közé menni. Jean Améry még 1964-ben is így kezdte az Auschwitzban raboskodó értelmiségiről szóló, eredetileg a rádióknak szánt esszéjét:

Legyen óvatos – tanácsolta egyik jóakarató barátom, amikor meghallotta, hogy az Auschwitzba került értelmiségiről szándékozom írni. Lelkemre kötötte: foglalkozzam Auschwitzal minél kevesebbet, a szellemi kérdésekkel viszont annál többet. [...] Végére is elég könyvet írtak már Auschwitzról, Auschwitz-dokumentumot is elegendőt publikáltak, aki a borzalmakról tudósít, az nem mond semmi újat.⁷⁸

Améry esszéje nemcsak a műfaj egyik klasszikusa lett azóta, hanem azt is bizonyítja, hogy az ilyen szövegek egy idő után „értelmezési autoritásra” tesznek szert. Bármikor be lehet fejezni egy tanulmányt egy Amérytól vett mondattal vagy passzussal, és az idézet hitelesítésnek számít. A kínzásról szóló művek sokasága idézi tőle, hogy „akit megkínóztak, nem lehet többé otthon a világban”.⁷⁹ Ez igaz lehet, de kifejezetten kegyeletsértőnek hat akár csak feltenni a kérdést, hogy mindenkinél így van-e, és igen nehéz helyzetben van az, aki Améryről és a túlélőirodalom egy másik klasszikusáról, Primo Leviről akar beszélni, hiszen Levi kritikusan, sőt egyenesen polemi-

⁷⁷ Ld. Jan Philipp Reemtsma: „Die Memoiren Überlebender. Eine Literaturgattung des 20. Jahrhunderts”, in: uő: *Mord am Strand*, id. kiad. 227–253. o.

⁷⁸ Jean Améry: „A szellem határán”, in: uő: *Túl bűnön és bűnhődésen*, id. kiad. 17–40. o., itt: 17. o.

⁷⁹ Ld. Améry: „A kínvallatás”, id. kiad. 63. o.

kusan viszonyul ahhoz, amit Améry az auschwitzi értelmiségiről ír.⁸⁰ Kinek van igaza? Megengedhető-e a kérdés? Merészkedhet-e valaki nem a túlélők közül való arra, hogy megpróbálja megválaszolni?

Az értelmezési autoritás nem egyszerűen annyit jelent, hogy a mindenkori szerző kompetens annak értelmezésében, amit ő maga átélt. Sokkal többről van szó. A túlélők emlékiratainak az életre általában vonatkozó értelmezési autoritást tulajdonítunk. Ez alapján véve különös, elvégre amiről írnak, az csak egy kivágata az emberi létezésben lehetségesnek; extrém ugyan, de általában a *conditio humana* bemutatására tulajdonképpen nem alkalmas. Ezeket a könyveket mégis mindannyiunkat érintő reflexiókként olvassuk, a szerzőket pedig tisztelet övezi. Ez abszurd helyzetet is eredményezhet. 1998-tól két évig óriási siker volt egy Wilkomirski nevű ember könyve, aki állítólag gyerekként túlélte a gettót és a megsemmisítőtábort, majd svájci örökbe fogadókhoz került, és csak a pszichoterápia révén tudatosultak benne ismét az eltemetett emlékek. Néha ugyan kétségbe vonták ezeknek az emlékeknek az autentikusságát, ám a többség részvevő érdeklődéssel olvasta a könyvet, a szerzőt már-már szentnek tekintették, és elhalmozták díjakkal. Aztán alaposabb kutatások kiderítették, hogy Svájcban született Doessecker néven, és soha semmilyen lágerben nem volt.⁸¹ Mindenki felháborodott, a könyvet nem olvasták többé, és azzal sem foglalkozott senki, hogy fikcióként esetleg mégis lehetne valamilyen irodalmi értéke. Freud írta le és elemezte néhány gyereknek azt a fantáziáját, hogy nem az apja gyereke,

⁸⁰ Ld. Primo Levi: „Az értelmiségi Auschwitzban”, in: uő: *Akik oda-
vesztek és akik megmenekültek*, id. kiad. 160–188. o.

⁸¹ Ld. Benjamin Wilkomirski: *Bruchstücke. Aus einer Kindheit
1939–1948*, Frankfurt am Main, 1998; Stefan Mächler: *Der Fall Wilkomirski. Über die Wahrheit einer Biographie*, Zürich, 2000; Daniel Ganzfried: ... *alias Wilkomirski. Die Holocaust-Travestie*, Berlin, 2002; Irene Diekmann–Julius H. Schoeps (szerk.): *Das Wilkomirski-Syndrom. Eingebildete Erinnerungen oder Von der Sehnsucht, Opfer zu sein*, Zürich, 2002.

hanem magasabb származású.⁸² Ez a fantázia viszi előre Jean Paul *Der Komet* (*Az üstökös*) című regényének cselekményét, igaz, ott a gyógyszerész apa és fia közös rögeszméje az, hogy valójában egy fejedelem nemzete a fiút, aki aztán felkerekedik, hogy megtalálja az igazi apját.⁸³ Doesseckernél ez a fantázia fordult át abba, hogy a szüleit meggyilkolták, neki pedig traumatikus gyermek-kora volt a haláltáborokban.

További érdekes aspektus, hogy az értelmezési autoritás immár olyanokra is kiterjed, akik valamilyen erőszakos bűncselekmény áldozatai; a bűncselekmény lehet extrém, de lehet normális is (értsd, gyakran előforduló, mert az áldozatok számára az erőszak sohasem normális). A nyilvánosság hallgatja a történeteiket, olvassa a könyveiket, mert ezek is a túlélő-irodalom részévé válnak – gondoljunk például az emberrablás vagy nemi erőszak áldozatainak beszámolóira. A jelen könyv szerzője is írt ebben a műfajban,⁸⁴ így megtapasztalhatta, milyen az, amikor értelmezési autoritást tulajdonítanak neki, és teljesen ismeretlen emberek szinte azonosulnak a sorsával – mesélték neki, mennyire aggódtak érte a rabságban töltött idő alatt, aminek semmi értelme, mert az emberrablásról szélesebb körben csak a kiszabadulás után lehetett értesülni. Mások azt érezték, hogy a könyv mintegy kiáll értük és problémáikért.

Az áldozat egyáltalán mint áldozat iránti figyelem kialakulásának különösen a büntetőjogban és a büntetőeljárási jogban vannak pozitív következményei: az áldozat erősebb pozícióban van tanúként és mellékmagánvádlóként egyaránt. A fő negatívum az, hogy a média sokszor

⁸² Ld. Sigmund Freud: „A neurotikus családrégénye”, in: uő: *Válogatás az életműből*, szerk. Erős Ferenc, Európa, Budapest, 2003, 287–291. o. (ford. Schulz Katalin).

⁸³ Ld. Jean Paul: „Der Komet”, in: uő: *Werke*, 6. k. München, 1975, 563–1036. o.

⁸⁴ Ld. Reemtsma: *Im Keller*.

kihasználja az áldozatokat a sorsuk iránti, az érzelmi bevonódásig menő közérdeklődést meglovagolva.⁸⁵

De ezt nem részletezhetjük itt, mert azzal elkanyarodnánk a témánktól, nevezetesen attól, hogy a modernség hogyan tud kitarítani a maga bizalommodellje mellett, miközben a valósága nem felel meg a modellnek. Ebben az összefüggésben az áldozat felértékelődése azért fontos, mert elmozdulást jelez. A nemzetiszocializmus és a Gulag-szocializmus erőszakexcesszusai vonatkozásában továbbra is tagadják az erőszak autotelikus jellegét, és negligálják annak kommunikatív oldalát. De miután a XX. század tömegbűncselekményei radikálisan cáfolták a modernség azon eszméjét, hogy jó úton halad a kevésbé erőszakos világ felé, a klasszikus coping-stratégiák⁸⁶ nem működhetek többé egyszerűen az „Így tovább!” jegyében.⁸⁷ Kiegészítésre szorultak. Másrészt egy bizonyos fokig mégiscsak működnek mindmáig. Továbbra sem akarunk tudni az autotelikus erőszakról és minden erőszakos tett autotelikus irányultságáról. De az áldozatra figyelve rajta keresztül érzékeljük az autotelikus erőszakot. Az erőszak nem beszél, az áldozat hangját viszont meghalljuk.

Egy véres világban az erőszak még mindig marginális téma a társadalomtudományokban, a túlélők visszaemlékezései azonban értelmezik számunkra a conditio humanát.

Az áldozatok így kettős szerepet játszanak. Ők azok, akiket az erőszak közvetlenül érint, de ők azok is, akik beszélnek, értelmeznek és ezzel elhelyezik az erőszakot

⁸⁵ Ld. Jan Philipp Reemtsma: „Was sind eigentlich Opferinteressen? Ansprache zur Feier des 25. Jahrestages der Gründung des »Weissen Ring« Hamburg im Hotel Elysee / Hamburg am 18. 10. 2004”, *Rechtsmedizin*, 15 (2005), 2, 86–91. o.

⁸⁶ Ld. fent „Az erőszak korlátozása, a bizalom megőrzésének stratégiái: temporalizáció, spacializáció, misztifikáció” című fejezetet.

⁸⁷ Ezt a filozófusok közül is felismerték néhányan, így például Adorno a *Negative Dialektik*ben.

a világban – ez pedig kommunikáció. Az áldozatok képviselik és helyettesítik azt a harmadikat, aki látja az erőszakos tettet és tudja, mit jelent az társadalmilag. Az erőszak kommunikatív funkciója egyszerre van és nincs jelen.

Coping (3)

Instrumentális értelmezés és a kommunikáció tagadása

Az erőszak autotelikus dimenziójának tagadásával mindig együtt jár kommunikatív oldalának tagadása. Már beszéltünk arról, mennyire lázba hozta Trumant és Churchillt az addig ismeretlen mértékű pusztítás lehetősége.⁸⁸ Megérkezett a hír Los Alamosból, Hirosimával és Nagaszakival pedig üzentek egy harmadiknak – ha ebben konkrét személynek szóló üzenetet akarunk látni, akkor Sztálinnak. Ő pedig nemsokára visszaüzenhetett. Kezdetét vette a hidegháború, mely a periférián véres volt ugyan,⁸⁹ de az apokalipszis nem következett be. Ezt egy megszakadt kommunikáció eredményeként is felfoghatjuk. A háborúk eszkáliciója során mindig elszabadul az üzengetés. Nemcsak „Ha te nem, akkor én...”, hanem „Ha te így, akkor én, ahogy látod...” típusú üzeneteket is küldözgetnek egymásnak a felek. Ennek a kommunikációnak az a logikája, hogy *mindig lehetséges még valami*, amíg az egyik fél valamikor úgy nem dönt, hogy feladja. A kommunikáció lehetősége azon a közös feltételezésen alapul, hogy a kommunikálók pozíciója egyenlőtlen, de még ki kell derülnie, hogyan – és hogy a gyengébbnek bizonyuló fél kivonulhat a konfrontációból. Az atombomba megszüntette ezt a kommunikációs logikát, legalábbis

⁸⁸ Ld. fent „Az erőszak eszközeinek eszkáliciója” című fejezetet.

⁸⁹ Ld. Bernd Greiner-Christian Th. Müller-Dierk Walter (szerk.): *Heiße Kriege im Kalten Krieg (Studien zum Kalten Krieg, 1. k.)*, Hamburg, 2006.

a hidegháború kétpólusú felállításában. Lehetségessé vált úgy *elkezdeni* egy konfliktust, ahogyan addig *befejezni* sem tudtak konfliktusokat. Bármelyik fél megtehetette volna, hogy preventíve elpusztítja az ellenséges lakosságot vagy teljesen megsemmisíti életének alapjait. De fennállt a veszély, hogy vele is ugyanez történik, illetve kölcsönösen ennek az apokaliptikus prevenciónak a veszélyében éltek. Ezzel a háborúból – és a háborús fenyegetésből – eltűnt a kommunikatív elem, vagy ha nem tűnt is el, eléggé esetlen gesztusokra redukálódott. A manővereket vezénylő tábornokok tudnának mesélni erről. A terepasztalon ide-oda tologatták a csapataikat, áthajtották őket erdőn-mezőn, mígnem valaki nukleáris támogatást kért. Akkor aztán véget ért a háború, mert az apokaliszt csak nagyon korlátozottan lehet gyakorolni. Voltak persze tervek erre az esetre is, de kommunikatív szempontból a nukleáris potenciál csak egyvalamit eredményezett Keleten és Nyugaton egyaránt: a kommunikáció megszakadását.

A hidegháborús nemkommunikáció logikája az volt, hogy a felek nem fenyegették egymást az atomfegyver bevetésével, csak fenntartották a tudást, hogy be lehet/fogják vetni, ha... Ezt a logikát az törte meg, amikor a Szovjetunió atomrakétákat telepített Kubába. A válsággal – ennek történetét nem kell még egyszer elmondani itt⁹⁰ – a logika helyreállt. Izraelnek, ennyire alkalmasint megbízhatunk a nemzetközi közvéleményben, van atomfegyvere, de ezt a körülményt eddig sohasem használta ki nyíltan kommunikatív céllal. Más országok viszont elkezdtek a korlátozott apokalisztis lehetőségével kommunikálni. Ebben Kína volt az első, de a kommunikáció befelé irányult: mi is meg tudjuk tenni, és ha megtámadnak bennünket, az nem akkora baj; lásd a legendás tyúkot, háttérben a gombafelhővel. Aztán következett India és Pakisztán. A folytatás pillanatnyilag (2007 novemberében) még nyitott.

⁹⁰ Ld. Greiner: *Kuba-Krise*, id. kiad.

Atomfegyverrel rendelkezni és a bevetésére való képességet demonstrálni; a hidegháború konstellációjában ez annak demonstrálását jelentette, hogy sosem lesz szabad bevetni: ha megteszik, az az apokalisztis nagy elnémulása lett volna, és bár – ahogy említettük – voltak katonai stratégiák, akik megvívhatónak és megnyerhetőnek tartottak egy korlátozott atomháborút, a katonai politikát nem ők határozták meg. A korlátozott apokalisztisnek talán most kezdődő korszakában az atomfegyverek viszszerelik azt a kommunikatív értéküket, amellyel egyszer rövid ideig már bírtak. Nukleáris potenciállal rendelkezni és bevetésének képességét demonstrálni, ma ez azt jelenti, hogy az illető ország ilyen háborút szándékozik vívni, hogy képes egyetlen csapással rengeteg embert megölni, és hogy pontosan azért van atomfegyvere, mert ezt akarja. A hidegháborús elrettentő hatást egyedül úgy lehetne visszaszerezni, ha valamennyi atomhatalom megállapodna, hogy aki először alkalmaz atomfegyvert, az atomtámadást kap válaszul – nem a megtámadott országtól, mert az talán már nem lenne képes erre, hanem a többiekől. De egy ilyen megállapodás szörnyű volna, mondjuk úgy, túlmenne minden konvencionális etikai megfontoláson. Azt esetleg még lehet morálisan igazolni, hogy egy ország meg akarja védeni magát a teljes megsemmisüléstől, és ezért atomfegyverrel vág vissza, az azonban etikailag már elgondolhatatlan, hogy egy vagy több, a konfliktusban nem érintett ország egyedül azért hajtson végre atomtámadást, hogy elriasszon egy *jövőbeni* első csapásnak már a *gondolatától* is; vagyis hogy megsemmisítse egy ország lakosságát azért, hogy egy másiknak a kormányát preventíve észre térítse. A korlátozott apokalisztiszekkel fenyegető jövő azonban talán ki fog termelni ilyen szörnyűségeket, és ezzel megváltozik az is, hogy mit tartunk elgondolhatatlannak.

Az atomfegyverek létezésének kommunikatív befagyasztása céljából a hidegháborús hatalmak masszívan tagadták, hogy az első atomtámadásnak, Hirorisma és Nagaszaki bombázásának eminensen kommunikatív funkciója volt. Ehelyett annak állítólag instrumentális

jellegét hangsúlyozták. Így tagozódott be az autotelikus erőszaknak ez a gigantikus kitorése a modernség erőszakfelfogásába:

Mivel mind az autotelikus erőszak mint olyan, mind az erőszak mint lényegi kommunikációs eszköz alapján tagadja a modernséget és a bizalom és az erőszak modern szembeállítását, ezért tagadni kellett mind Hiroshima és Nagaszaki bombázásának autotelikus jellegét, mind annak lényegileg kommunikatív tartalmát.

Ugyanez érvényes a Gulag-szocializmus és a nemzetiszocializmus idején elkövetett erőszakra, valamint a terrorisztikus erőszak felfogására. A szovjet politikát hosszú ideig jellemző erőszakot a szocialista országokon kívül, bármennyire elutasították is politikailag, végső soron instrumentálisan értelmezték, és ezzel bizonyos fokig igazolták. A Gulag-szocializmusban elkövetett erőszakot forradalmi erőszakként, vagyis *a társadalom átrendezését célzó erőszakként* értették, nem pedig úgy, hogy a Szovjetunió erőszakra alapozza a társadalmi rendet, holott ez sokkal jobban megfelelt volna az évtizedekig tartó erőszakorgánának.

A bolsevik erőszak nagyon gyorsan olyan kommunikatív rendszerré vált, amely megmutatta, hogyan működik a társadalom, és mit kell tenni a nehézségek leküzdéséhez, a saját karrier tervezéséhez és mások karrierjének megakadályozásához: egyszerre szolgálta a válságkezelést és az előrejutást.

A megértés gátja az volt, hogy itt kiderült, a modern elgondolás szerint lehetetlen nagyon is lehetséges: lehet bízni az erőszakban, és egy társadalom, amelyben ilyen mértéket ölt az erőszakba vetett bizalom, nem esik szét, hanem képes modernizálni a gazdaságát és háborúkat megnyerni.

Nem meglepő módon a nemzetiszocializmussal foglalkozó történetírásban is nagy szerepet játszik az, hogy a modernségben az erőszakot nehéz életformaként felfogni, valamint az erőszak kommunikatív funkciója tagadásának ezzel összefüggő tendenciája. Egy ideig különös vita folyt a történészek között. A „civilizációs törés” terminust kitaláló Dan Diner a nemzetiszocializmus megsemmisítőpolitikáját egyfajta „ellenracionalitás”-nak nevezte.⁹¹ Ezzel a tettesek cselekvési logikáját próbálta leírni, mely az áldozataik számára különös megértési és anticipációs nehézségeket okozott, és amellet érvelt, hogy a nemzetiszocializmus történetírásának módszertanilag ezekből a nehézségekből kell kiindulnia. Már Arendt beszélt a „kiteljesedett értelmetlenség”-ről – arra utalva, hogy a náci cselekvési logikáját kívülről nem lehet értelmezhetővé tenni.⁹² Más történészek persze misztifikációnak minősítették ezt az álláspontot, és azt hangoztatták, hogy a népirtás ugyanúgy megérthető az instrumentális cselekvéslógika szerint is, mint minden más a történelemben. Már azt a feltevést sem fogadták el, hogy „a megsemmisítés a megsemmisítés kedvéért” történt, tehát hogy ne lett volna valamilyen, a tömeggyilkosság céljától független cél. Meg is neveztek egy sor ilyen célt – például gazdaságiakat⁹³ és népeséggpolitikaiakat⁹⁴ –, habár

⁹¹ Ld. Dan Diner: „Erwägungen zu einer Historik des Nationalsozialismus”, in: Siegfried Blaschke és mások (szerk.): *Zerstörung des moralischen Selbstbewußtseins: Chance oder Gefährdung*, Frankfurt, 1988, 49–65. o.

⁹² Hannah Arendt: „Die vollendete Sinnlosigkeit”, in: uő: *Nach Auschwitz. Essays & Kommentare I*, szerk. Eike Geisel és Klaus Bittermann, Berlin, 1989, 7–30. o., itt 8. o.

⁹³ Ld. Suzanne Heim-Götz Aly: „Die Ökonomie der »Endlösung«, Menschenvernichtung und wirtschaftliche Neuordnung”, in: *Sozialpolitik und Judenvernichtung. Gibt es eine politische Ökonomie der Endlösung? (Beiträge zur nationalsozialistischen Gesundheits- und Sozialpolitik, 5. k.)*, Berlin, 1987, 11–90. o.; Aly: *Hitler néppálma*, id. kiad.

⁹⁴ Ld. Suzanne Heim-Götz Aly: *Vordenker der Vernichtung. Auschwitz und die deutschen Pläne für eine neue europäische Ordnung*, Hamburg, 1990; Götz Aly: „Endlösung”. *Völkerverschiebung und der Mord an den europäischen Juden*, Frankfurt am Main, 1995.

módszertanilag nem tisztázták kellően, hogy mi különbözteti meg a tömeggyilkosság végrehajtásakor még szintén követett indítékot a gyilkosság „tulajdonképpen” indítékától. Mindig arra a vélekedésre hagyatkoztak, hogy az emberek „végső soron” materiális indítékokból cselekszenek, olyanokból tehát, amelyek legalábbis típusukat tekintve legitimek; és csak ritkán választják meg rosszul az eszközöket. Ily módon nem reflektáltak egy már többször szóba került alapvető problémára:

Az eszközök és a célok nem egymástól függetlenül léteznek. Hogy valami tekinthető-e egy cél eszközének, az egy sör háttérfeltevéseken múlik.

Aki sportcipőt vásárol, és azt mondja, azzal akar a Holdra ugrani, az nyilvánvalóan akkor sem követi ezt a célt, ha szubjektíve úgy véli, meg tudja csinálni. Aki fejbe ver valakit egy kalapáccsal, és azt mondja, egy legyet akart agyonütni, csak sajnos semmi más nem volt kéznél, azt nem úgy fogjuk megítélni, hogy egy önmagában értelmes célt követett szokatlan eszközzel, hanem úgy, hogy bolond. Ha egy lakástulajdonos megöli a bérlőjét azért, hogy másvalakinek adhassa ki a lakást, azt szintén kevesen fogják cél-eszköz-relációban értékelni. Aki az európai zsidók kiirtását akarja valamilyen gazdasági vagy népességgazdasági cél eszközeként használni, az (már ha elhisszük neki, hogy ez az elsődleges indíték) *ténylegesen* valami más tesz: olyan mértékben nyúl bele az addigi politikai és morális rendbe, hogy a cél és az eszköz a viszszájára fordul, és annyira megváltoztatja a világot, hogy az állítólagos cél esetleg eszközzé válik néhány hóhér motiváltságának erősítésére.

Das Dritte Reich und die Juden (A Harmadik Birodalom és a zsidók) című munkájában Saul Friedländer meggyőzően és részletesen kimutatta, hogy az uszítás, a diszkrimináció, az üldözés és a gyilkolás mögött fő indítékként a radikalizálódó antiszemitizmus állt, melyhez aztán még teljesen különböző céltételezések kapcsolódtak. Egyeseknek misztifikációnak tűnhet arról beszélni,

hogy „a megsemmisítés a megsemmisítés kedvéért” történt – de mi más akartak a nemzetiszocialisták, mint először kizárni a zsidókat bizonyos pozíciókból, aztán elűntetni őket Németországból, majd Európából és végül a világból? Bár ezt a véget talán még a legradikálisabb antiszemita sem anticipálta, mindig az akció mint olyan számított.⁹⁵ Az itt bevezetett terminológiával:

Nem lokatív erőszakról volt szó, hiszen nem azért akarták elűzni valahonnan a zsidókat, hogy ezzel elérjenek valamit, még ha a folyamat során a zsidók ellen irányuló, szabadjára engedett autotelikus erőszak effektíve lokatívnak bizonyult is. Azok az 1945 utáni értelmezések, amelyek a megsemmisítés politikáját egy lényegében instrumentális cselekvésmóddal magyarázzák, a század első felének katasztrófái után önmagában ismét bízni igyekvő modernség coping-stratégiájának részei. Ezek az értelmezések, amennyiben sikeresek voltak, egyszersmind láthatatlanná tették az antiszemita erőszak kommunikatív funkcióját és ezáltal a nemzetiszocialista népi közösség létrehozásában játszott szerepét.

Nem így Michael Wildt, aki kiemeli az erőszaknak ezt a kommunikatív oldalát:

A nemzetiszocialista „népi közösséget” az antiszemitizmus konstituálta; fokozta annak radikalizmusát és pusztító potenciálját is. A teljes foglalkoztatás elérése és a versailles-i szerződés revíziója után a német „népi közösség” elégedett lehetett volna magával az 1938-as határok között, beérhette volna azzal, hogy pusztán inkluzíve definiálja magát. Ehelyett az antiszemita, rasszista szenvedély egyre csak hajtotta tovább a nemzetiszocialistákat, hogy kiterjesszék a határokat, hogy exkluzív különbségeket tételezzenek, hogy mindig újraalkossák a „népi közösséget”, és hogy népi-faji rendet valósítsanak meg Európában. Ezeket a határokat nem pusztán elméletileg húzták meg, hanem főként gyakorlatilag, vagyis erőszakkal. [...] Nem arról volt szó, hogy fölénybe kell kerülni a politikai ellenséggel

⁹⁵ Ld. fent „A relegitimáció retorikái (3)” című fejezetet.

szemben. Nem győzni akartak, hanem bántalmazni és pusztítani. A megsemmisítés volt a lényeg, olyan fajta erőszak, amely már egyáltalán nem számolt ellenállással, csak magát akarta kiélni.⁹⁶

Ennek a pusztító erőszaknak tisztázó funkciója van a társadalom számára, informál arról, hogy „ki kit”, és ezzel arról is, hogy ki érezheti magát biztonságban, ki tartozik oda, és ki nem – és ez az erőszakosság az a mindenkire eljutó hír is, amelyre a modernséggel való szakítás retorikájának szüksége van: hogy komolyan gondolják.

Wildt ír a fajgyalázással vádoltak nyilvános megsemmisítéséről, arról, hogy „ezeket a meneteket tömegek kísérték, nők, gyerekek, fiatalok futottak együtt az áldozatokkal, kinevették, gúnyolták, becsmérelték, köpdösték őket”, és úgy értelmezi ezt, mint visszanyúlást egy premodern cselekvési repertoárhoz, a „meghurcoláshoz”, a „pellengérré állításhoz”, miáltal fokozatosan kialakult egy másféle jogrend, a polgári jog ellenprojektjeként.⁹⁷

Egy ilyen ellenprojektben nemcsak másféle jog jön létre, hanem új bizalommodell is.

Az ilyen fajta erőszak instrumentális értelmezése és kommunikatív oldalának tagadása láthatatlanná teszi, hogy mennyire előrehaladt már a modernségbeli bizalom ellenprojektje.

A modernség nem tudja életformaként érteni az erőszakot, ezért tagadja ezt a lehetőséget, ha találkozik vele. Igaz ez a modern terrorizmusra is. Újra és újra megpróbálják a terrorizmust mintegy a nagy forradalmak kisöccseként értelmezni. A terrorcsoportok kudarcra vannak ítélve, azaz nem ők fognak forradalmat csinálni, de ugyanazt a forradalmat akarják. Ez az értelmezés messze-

⁹⁶ Wildt: *Volksgemeinschaft als Selbstermächtigung*, id. kiad. 354. skk. o.

⁹⁷ I. m. 366. o.

menően egybecseng azzal, amit terrorista csoportosulások mondanak magukról, és logikusnak is tűnik olyan esetekben, amelyekben a merényletek célpontjai „a rendszer képviselői”. Szeretik elfelejteni azonban, hogy amikor emberek elhatároznak valamit, olyasvalamit határoznak el, amivel mindenfelét nyerhetnek.⁹⁸ Aki irtózik az erőszaktól, az nem lesz terrorista. Akinek nem okoz élvezetet, hogy fegyverei vannak, és szaladgálhat velük, az nem lesz képes rá – a teste nem fog ráállni. Akik életformául választották a terrorizmust, azoknak mindig megvolt – vagy kialakult – az affinitásuk a fegyverviselés iránt.⁹⁹

Feltűnő az is – erre a RAF-fal kapcsolatban már többen rámutattak, köztük Hans-Magnus Enzensberger¹⁰⁰ –, hogy a politikai terrorakciók erősen önreferenciálisak, és rendszerint a magában az erőszakos tettben lelt örömről árulkodnak. Dosztojevszkij már az *Ördögökben* életformaként ábrázol egy terrorcsoportot; Camus legalábbis e tekintetben joggal nevezte őt „a XX. század prófétájának”.¹⁰¹ Az ötfős csoport azt az illúziót táplálja magáról, hogy része egy egész Oroszországra, sőt az egész világra kiterjedő forradalmárhálózatnak – már a két anarchista, Mihail Bakunyin és Szergej Nyecsajev is ugyanezzel ámította egymást, amikor nemlétező csoportok tagsági

⁹⁸ Ehhez a gondolathoz ld. bővebben Reemtsma: „Was heißt »die Geschichte der RAF verstehen«?”, id. kiad.; uő: „Sonst nix oder Wer ist Caliban?”, in: uő: *Warum Hagen Jung-Ortlieb erschlug*, id. kiad. 267–278. o.; uő: „Terroristische Gewalt: Was klärt die Frage nach den Motiven?”, in: Michael Beuthner és mások (szerk.): *Bilder des Terrors – Terror der Bilder? Krisenberichterstattung am und nach dem 11. September*, Köln, 2003, 330–349. o.

⁹⁹ A RAF fegyverfetisizmusához ld. Karin Wieland: „Andreas Baader”, in: Kraushaar (szerk.): *Die RAF und der linke Terrorismus*, 332–349. o.

¹⁰⁰ Ld. Kraushaar–Reemtsma–Enzensberger: „»Sie hatten nie eine politische Forderung...« Ein Gespräch mit dem Schriftsteller Hans Magnus Enzensberger über die Hintergründe der RAF”.

¹⁰¹ Albert Camus: *Dramen*, Reinbek, 1959, 13. o.

igazolványait cserélték.¹⁰² Végül az egyik, meggyőződéseiben összezavarodott tag rákérdez a valóságra a csoport vezetőjénél, aki közvetve a tudomására hozza, hogy egyedül vannak a világon. De ahogy távolodik, a vezető még ezt mormolja: „a csoportnak csoportnak kell maradnia”.¹⁰³ A csoportért való rajongás hozzátartozik a baloldali történetéhez. Németországban kultkönyv lett a pszichoanalitikus Horst-Eberhard Richter két munkája, a *Die Gruppe (A csoport)* és a *Lernziel Solidarität (Tanulni a szolidaritásért)* – a szerző később elismerte, hogy szimpatizál az elítélt terroristával, Birgit Högefelddel.¹⁰⁴ Ulrike Meinhof számára egy volt az erőszak, a csoporttal való azonosulás és az új emberre válás:

a cél a harc, a harc,
a harc teremti –
és ez sosem megy egymás ellenében
ez csak
együtt megy.

és az együtt több mint a szaros
„elnyomó párkapcsolat” tagadása –
az együtt megszünteti a rivalizálást
és megszüntet minden kényszert és igényt, ami vele jár.
az együtt – azt mondanám –
a kommunizmus csíraformája.¹⁰⁵

Érdekes, hogy a „párpapcsolatok” tilalmát már Plátón beépítette az *Állam* totalitárius utópiájába, Wieland pedig az *Aristipp und einige seiner Zeitgenossen* negyedik könyvében mint a platóni állam működésének elengedhetetlen feltételéről ír erről tilalomról: ha normális családok volnának benne, hamar eltűnne a közösséghez való

¹⁰² Ld. Edward Hallett Carr: *Romantiker der Revolution. Ein russischer Familienroman aus dem 19. Jahrhundert*, Frankfurt am Main, 2004, 331. o.

¹⁰³ Fjodor Mihajlovics Dosztojevszkij: *Ördögök*, Európa, Budapest, 768. o. (ford. Makai Imre).

¹⁰⁴ Ld. Reemtsma: „Was heißt »die Geschichte der RAF verstehen?“.

¹⁰⁵ Idézi Jürgen Seifert: „Ulrike Meinhof”, in: Kraushaar (szerk.): *Die RAF und der linke Terrorismus*, 350–371. o., itt: 370. o.

libidinózus kötődés.¹⁰⁶ Ulrike Meinhof imént idézett, furcsa tördelésével költeményre emlékeztető levelét politikai barátai hozták nyilvánosságra az öngyilkossága után – és nem azt akarták megmutatni vele, hogy hiábavalóan próbált valami politikailag relevánsat írni, nem is a lelki önfeladást, hanem azt, hogy haladó politikai nézetei voltak, és a fogság nehéz körülményei között is megmaradt benne a küzdeni akarás.

Amikor az említett Nyecsajevet Moszkvában bíróság elé állították a csoportja egyik tagjának meggyilkolása miatt, a pert figyelemmel kísérő Dosztojevszkij az alábbi jellemző mondatokat írta:

Foglalkoztam a dologgal, még írtam is róla – és hirtelen megdöbbenem. El sem tudtam volna képzelni, hogy ez az egész ilyen egyszerű, ilyen egydimenziósan ostoba. Nem, bevallo, az utolsó pillanattig azt hittem, hogy mégiscsak van valami a sorok között, és hirtelen – micsoda formalizmus. Mint egy gimnáziumban. Erre számítottam a legkevésbé. Ilyen kiabálást! Ilyen egy kis gimnazistát!¹⁰⁷

Ez a hirtelen kiábrándulás a regényben is megjelenik:

Hölgyeim és uraim, én megfejtettem az egész titkot. Sikerüknek minden titka – az ostobaságukban rejlik! [...] Ha csak egy csöppet is okosabban fogalmaznák, mindenki azonnal látná e korlátolt ostobaság egész nyomorultságát. De így mindenki zavartan áll előtte, senki sem hiszi, hogy ez ilyen őseredetien ostoba. „Lehetetlen, hogy ne legyen itt még valami” – mondja magában mindenki, és titkot keres, rejtélyt lát, a sorok közt akar olvasni [...].¹⁰⁸

A RAF szövegeiről politikai viták folytak, holott nyilvánvalónak kellett volna lennie, hogy az azokat író emberek nemcsak a társadalomelemzés legelemibb szintjén sincsenek, hanem ráadásul még mély ellenszenvvel is viselkednek az elmélettel szemben. Ez is megvan Dosztojevszkijnél:

¹⁰⁶ Ld. Wieland: *Aristipp und einige seiner Zeitgenossen*, id. kiad. 760. o.

¹⁰⁷ Idézi Gudrun Braunsperger: *Sergej Necaev und Dostoevskijs Dämonen. Die Geburt eines Romans aus dem Geist des Terrorismus*, Frankfurt am Main, 2002, 129. o.

¹⁰⁸ Dosztojevszkij: i. m. 619. o.

Az eszmecserét mellőzve – utóvégre nem fecseghetünk újabb harminc évet, mint ahogy eddig harminc éven át fecsegtünk –, megkérdem maguktól: mi tetszik jobban: a lassú út, amely társadalmi témájú regények írogatásából, az emberi sorsoknak ezer évre, papíron való, hivatali szellemű eleve elrendeléséből áll [...] – vagy a gyors megoldás hívei, amely nehéz ugyan, de amely végre szabaddá teszi a kezünket [...]?¹⁰⁹

Miért vették vajon komolyan az üres fecseghést? Részint azért, mert a nem terrorista baloldal nyelvezetén folyt. Részint pedig a rossz lelkiismeret és a csodálat keverékéből fakadóan. A marxista és anarchista baloldal hitt abban, hogy a társadalom megváltoztatásához szükség van erőszakos tettekre. De miután többségük jól integrálódott a maga társadalmi viszonyaiba, ez csupán a képzelet játéka volt: ha egyszer eljön a nap, ott leszek az elvtársaim oldalán. Azt, hogy ez nagyon kellemetlen gondolat, úgy próbálták leplezni maguk előtt, hogy forradalmi dalokat hallgattak és énekeltek; ilyen volt Wolf Biermann már említett, Che Guevarát élető szerzeménye:

Jesus Christus mit der Knarre / So führt dein Bild uns zur Attacke
[Jézus Krisztus puskával / Így vezet bennünket a képed támadásra].

És most már voltak emberek, akik szemlátomást komolyan gondolták a dolgot. Igaz, az időpontot illetően tévedtek, a helyzet még nem érett meg a forradalomra, de sokan még életükben várták, mint a korai keresztények a véget, a terroristák pedig olyanok voltak, mint a zsidó zelóták, akik „a vég ostromlóiként” erőltetik a messiás eljövetelét. A RAF azt hányta a nem terrorista baloldaliak szemére, hogy egyszerűen túl gyávák, és némelyek nem tudtak szabadulni az érzéstől, hogy ez bizony így van. A gyávaság a realitásérzéküket bizonyította, mégis szégyelltek magukat.

Az viszont nyilván kevésbé felelne meg a valóságnak, ha egyedül valamilyen elméleti naivitásnak tulajdonítanánk azt a hitüket, hogy a végső harcot erőszakkal kell megvívni; ez a naivitás már abban az időben elveszítette

a báját, amikor világossá vált, hogy nincs többé értelme barikádokat építeni.¹¹⁰ Adva volt a lehetőség – rossz közérzet a modernségben –, hogy elképzeljék az autotelikus erőszakot, erkölcsileg a megalázottakért és megnyomorítottakért küzdők oldalán álljanak, és ne tagadják a modernség legitimációs mintáit. Ezt az erőszakot a modernség legnemesebb célja igazolja: egyszer s mindenkorra megszüntetni az erőszakot – „Még egyszer szükséges, de aztán soha többé”, *et in hoc signo vinceremos*.

Végső soron azonban a terroristával a modernség ábrándjának egyik alakja jelenik meg a valóságban: a desperado. Ő az, aki megszabadult a korlátozástól, hogy az erőszak az államra tartozik, hogy az instrumentális racionalitásnak kell engedelmesskednie, és csak lokatív erőszakként léphet fel. Az autotelikus erőszak imperatívuszát követi, meg is testesítve azt. Törvényt hoz a maga és mások dolgában; ítélkezik, és végrehajtja az ítéletet.

A desperado alakjával mindig összekapcsolódott a polgárt bámulatba ejtő antiszociális szabadság fantáziája. Ide tartozik, ahogyan Benjaminget lenyűgözik „a »nagy« bűnözők”, akik, bármi legyen is a céljuk, pusztán az erőszakkal „titkos csodálatot keltenek a népben”.¹¹¹ Az erőszakos tette való önfelhatalmazással egy terrorcsoport tagja úgy tud felmagasodni, ahogyan arra a modernségben a hatalom politikai megragadásán innen nincs mód. Akinek sikerül élet és halál urává válnia, akinek sikerül meghátrálásra kényszerítenie az államot és hiszterizálnia a társadalmat, az kiemelkedett a jelentéktelenségből és a minden titokzatosságot nélkülöző alsóbbrendűségből.

Az erőszakot csak úgy érthetjük meg rendesen, ha életformaként fogjuk fel.

¹⁰⁹ I. m. 489. sk. o.

¹¹⁰ Victor Hugo hatásosan ír erről *A nyomorultakban*.

¹¹¹ Benjamin: „Az erőszak kritikájáról”, 32. o.

A RAF-ból kiugró Volker Speitel így jellemezte ezt az életformát:

A csoportba való belépés, a csoportnorma felszívása és a puska a szívjon, ezek aztán jól kifejlesztik az „új embert”. Élet és halál ura lett, ő határozza meg, mi a jó, és mi a rossz, elveszi, amire szüksége van, és akitől csak akarja; bíró, diktátor és isten egy személyben – még ha azon az áron is, hogy csak rövid ideig lehet mindez.¹¹²

Ha az erőszakos miliót életformának tekintjük, világossá válik, mi az erőszakos tett kommunikatív értelme: részvételre hív. Az „együtt erősek vagyunk”, a „polgári individualizmus” elutasítása stb. az autotelikus erőszak hatalomélményeit fejezi ki.

Csak így érthető meg, miért olvasták sokan áhítattal Che Guevara vigasztalan *Boliviai naplóját*, amely pedig semmi másról nem szól, mint hogy egy csapat depresszív férfi bolyong a dzsungelben, úgy téve, mintha valamilyen küldetést teljesítenének, miközben gyakorlatilag csak pár szegény indiánt sikerül megrémisztetniük.

¹¹² Volker Speitel: „Wir wollten alles und gleichzeitig nichts.» Ex-Terrorist Volker Speitel über seine Erfahrungen in der westdeutschen Stadt-Guerilla”, *Der Spiegel*, 34 (1980), 33, 1980. augusztus 11.

Exkurzus: A desperado alakjának rövid elmélete, avagy tényleg felszabadította-e Tell Vilmos Svájcot?

Bang/Bang

Nancy Sinatra

Hogy felszabadította-e Tell Vilmos Svájcot? Micsoda kérdés? Természetesen felszabadította, a legenda szerint mindenképpen. Wieland *Urtheil des Parisában* (*Parisz ítélete*) Tell Vilmos az, „aki a szabadságot adta nektek”, Schiller drámájának végén pedig a svájciak ezt kiáltják:

Éljen az ifjász, Tell, a szabádító!¹¹³
Mit akarunk még? Mondjuk úgy, ha nem volna ott a végén ez az éljenzés, eszünkbe sem jutna, hogy Tell a szabádító. Ez már másoknak is feltűnt, például Ludwig Börnének, aki forradalmárt keresett, de alattvalót talált:

Sajnálom a jó Tellt, de nagy filiszter. Patikamérlegen mér mindent, ami tesz és mond, mintha élet és halál azon múlna, hogy több vagy kevesebb. Így viselkedni, így méricskélgni a határtalan nyomor láttán és a mérhetetlen hegyek között, ez kissé fzléstelen. [...] Nem lép ki a viszonyai közül, csak túlnéz rajtuk tetőablakából; ez okossá teszi, aggályoskodóvá teszi. Bátor emberként nem vonta ugyan túl szükre kötelességeinek körét, de csak azt teszi, amit tenni tartozik, se többet, se kevesebbet. [...] Jó polgár, jó apa, jó férj. [...] Bátor a cselekvésben, félénk a beszédben, gyors a keze, lassú a feje, s így jólelkű aggályossága végül arra viszi őt, hogy egy bokor mögül galád orgyilkosságot kövessen el, ahelyett hogy nemes dachból szép tettet hajtana végre. Alattvalói jelleme van. Kitölti és nem hagyja el azt a helyet, amelyet a természet, a polgári társadalom és a véletlen jelölt ki számára; az egészt nem látja át, és nem is törődik vele. [...] Kész és tud is segíteni az egyes nyomorultakon és önmagán a bajban, de nem képes és nincs kedve az általánosért cselekedni. [...] Nem köszön

¹¹³ Friedrich Schiller: „Tell Vilmos”, in: uő: *Válogatott művei*, id. kiad. II. k. 555–682. o., itt: 682. o. (ford. Vas István).

a póznán lévő kalapnak, ám ez is csak bosszantó. Szembeszegül ugyan a galád erőszakossággal, de ez nem szabadságból fakadó nemes dac, csupán filiszteri büszkeség, mely nem állja ki a próbát. Amennyire becsületes, ugyanannyira fél is. Hogy a becsületet összeegyeztesse a félelemmel, lesütött szemmel megy el a pózna mellett, hogy azt mondhasa, nem látta a kalapot, nem vétett a parancs ellen. Amikor Gessler kérdőre vonja engedetlensége miatt, szégyenletesen megalázkodik. Azt mondja, figyelmetlenségből nem köszönt, többé nem fordul elő – és valóban, tartaná is a szavát. Az alma lelövése mindig rejtély volt számomra, mi több – csoda. [...] A természet gyakran természetellenes, képes torz alakokat létrehozni, a történelem pedig gyakran drámaiatlan; de ezt el kell fogadnunk. Egy apa mindent kockára tehet a gyermeke életéért, egyedül a gyermeke életét nem. Tellnek nem lett volna szabad lőnie, még ha Svájc egész szabadsága semmivé lett volna is emiatt. Hallgassuk, mit mondanak tettének tanúi, nézzük a csendben maradókat – mind elítélik őt. Attól, hogy sikerül, a tett még nem lesz kevésbé csúf, mint amikor készült rá; az iszonyat megmarad.¹¹⁴

Ne csóváljuk a fejünket, ne mondjuk, hogy milyen laposan tudott néha okoskodni ez a Börne. Mi történik itt? Börne egy implicit ideálhoz méri Schiller Telljét, és megállapítja, hogy nem arról van mintázva. Nem képes levonni azt az egyszerű következtetést, hogy Schiller egyáltalán nem az ő forradalmáreszményét kívánta ábrázolni, hanem valami mást; úgy látja, Schiller a hagyományhoz ragaszkodott, és a hagyomány akadályozta meg őt ennek az eszménynek a megformálásában. De ezzel együtt is tehetne volna kicsit kevésbé félénkké, aggályoskodóvá, individualistává Tellt:

Nehéz megmagyarázni, hogy Schiller miért így kezeli őt. Tehette volna [...] dacosabbá, elszántabbá, parancsolóbbá.¹¹⁵

Franz Mehring még jobban leszólja a darabot. Schiller, úgymond, politikailag gyáva volt, szabadságdramát szeretett volna írni, de nem merte megtenni:

¹¹⁴ Ludwig Börne, idézve in: Friedrich Schiller: *Werke und Briefe in zwölf Bänden*, szerk. Otto Dann és mások, 5. k. szerk. Matthias Luserke, Frankfurt am Main, 1996, 813. skk. o.

¹¹⁵ Börne, idézve in: i. m. 818. o.

Schiller gondosan ügyel arra, hogy a Habsburg-ház elleni svájci felkelést megfossza minden politikai és társadalmi jellegétől. Bár a svájciak maguk közt a nemestől a jobbágyig egy test, egy lélek, nem gondolnak arra, hogy közösen lázadjanak fel elnyomóik ellen; mindenkit személyes érdeksérelem kell hogy érjen, csak ezután határozzák el nagy nehezen, hogy összefognak a zsárnok megdöntéséért. [...] A helytartók többé-kevésbé színpadi gonosztevők, az államszövetség alapítói többé-kevésbé filiszterek. A legfőképpen Gesslerre, illetve Tell Vilmosra igaz ez. Az előbbi teljesen értelmetlenül őrjög, az utóbbi képtelen átérezni a közös bajt.¹¹⁶

Mehring a kompozíciós egységet is hiányolja a darabból. Szerinte a cselekmény Tell-szála nem kapcsolódik rendesen a többihez:

Az első két felvonásban azt látjuk, hogy a minden egyes embert fenyegető szörnyű vesz hogyan hoz össze mindenkit, és hogyan gyűlik össze a Rütli-réten az a tömeg, amely képes megsemmisítő csapást mérni az ellenségre; ők az ország igazi megmentői, nem az az egyén, aki makacsul elkülönül, mondván, az erős egyedül a legerősebb.¹¹⁷

Ez az álláspont már Börnét is roppantul dühítette, természetesen azért, mert megcsúfolása a szolidaritás és a kollektív cselekvés szelleméből fakadó forradalmi érületnek. De aki ennyire a szívén viseli a forradalmat, az mindenütt azt látja, következésképp Schiller *Tell Vilmosát* is inkább tartja elrontott forradalmi drámának, mint nem forradalmi drámának.

Börne és Mehring kifogásai ellenére az iskolás olvasatban Tell mind a mai napig szabadsághős. Ám ha újra olvassuk a darabot, hamar kiderül, milyen elhibázott ez az értelmezés. Tulajdonképpen már Tell első színre lépésekor. A császár várnagya megpróbálta megerőszkolni egy svájci paraszt feleségét, mire a férj agyonütötte őt. Most menekül. Tell, aki köztudottan kiváló csónakos, a vihar ellenére átviszi őt a tó túlsópartjára, ahol az üldözői már nem érhetik utol. Nem ellenállóként cselekszik – ezt

¹¹⁶ Franz Mehring: „Wilhelm Tell”, in: uő: *Gesammelte Schriften*, 10. k.: *Aufsätze zur deutschen Literatur von Klopstock bis Weerth*, Berlin, 1961, 259–265. o., itt: 262. o.

¹¹⁷ I. m. 263. o.

éppenséggel sajnálhatjuk, de Schiller gondoskodott arról, hogy *né* essünk ilyen félreértésbe: Tell felesége, Hedvig utólag háborog:

Az unterwaldit áthoztad viharban –
Csoda, hogy megmaradtatok. – Eszedbe
Sem jutott gyermeked, sem feleséged?

Jellemző, hogyan válaszol Tell:

De, asszony, ti jutottatok eszembe,
És épp ezért mentettem meg azoknak
A gyermekeknek apjukat.¹¹⁸

A politizálás máshol zajlik, és valóban sok mindent meg is tudunk Svájc politikai helyzetéről, a Habsburgokhoz fűződő bonyolult viszonyáról stb. – de ezekben a jelenetekben Tell nem szerepel, tehát nem is szól hozzá a politikai kérdésekhez. A kalapos provokációra, mely a Habsburg-háznak a helytartói rezsimen keresztül érvényesített uralmi igényét jelképezi,¹¹⁹ Tell úgy reagál, hogy csillapítani igyekszik a kedélyeket, „türelem”-re és „hallgatás”-ra int, és szokása szerint szentenciákat intéz a többiekhez:

Mindenki éljen otthon csendesen:

Békében hagyják azt, ki maga békés.

Ez nem valamilyen kezdetleges politikai elmélet, sokkal inkább viszonylag tisztességes életbölcsség.

Csak ha ingerlik, csíp a kígyó,

Majd belefáradnak végül, ha látják,

Hogy nyugodtak mégis a tartományok.

Kimaradni – ez Tell életfilozófiája. A schwyzi Stauffachernek nem tetszik:

Ha összefognánk, sokat megtehetnénk.

¹¹⁸ Schiller: i. m. III. felvonás, 1. szín, 614. o.

¹¹⁹ „Ha még császári koronát! De ez csak / Osztrák kalap [...]” (I. m. I. felvonás, 3. szín, 575. o.)

Vitába keverednek:

TELL

Hajótöréskor könnyebb egyedül.

STAUFFACHER

Ilyen hideg maradsz közös ügyünkben?

TELL

Csak önmagunkban bízhatunk egészen.

STAUFFACHER

Egységben megerősödnek a gyöngék.

TELL

Erős ember egyedül a legerősebb.

STAUFFACHER

A haza hát nem számíthat terád, ha

Végsőkig úzve védekezni fog?

TELL (*kezet nyújt Stauffachernek*)

A mélybe hullt bárányt megmenti Tell,

S barátaitól elvonná magát?

Ne unszoljatok, ne kérdezzetek!

Nem tudok fontolni, tanácsot adni.

Ha tettekhez lesz rám szükségetek,

Hívjátok Tellt – úgysem tud elmaradni.¹²⁰

Tell a tettek embere tehát, nem az okoskodásé, ahogy azt Börne állítja a Gessler lelövése előtti terjengős monológra célozva. Itt csak az a fontos, hogy nem a politika embere. Nem vesz részt abban, amit Stauffacher, Fürst és a többiek terveznek, az alkotmányozásban és a felkelés előkészítésében. Nincs jelen, amikor elhangzik a híres mondat, amely Mehringet valahogyan mégis megbékítette a darabbal:

Határa van a zsarnokságnak is.¹²¹

Aztán mégis konfliktusba került a hatalommal – a benne szabadsághőst látók szerint azért, hogy kihívja, és visszaverje bitorló igényeit, Börne szerint tévedésből, és mert nem sikerül kimagyaráznia magát. Hogy is van ez?

¹²⁰ I. m. I. felvonás, 3. szín, 575. sk. o.

¹²¹ I. m. II. felvonás, 2. szín, 605. o.

De engem
Békén hagy majd a lovag, azt hiszem¹²²

– mondja Tell nyugtatólag, mert a felesége rosszat sejt:

Nem menj oda! A helytartó most ott van!¹²³

Gessler nem fog ártani neki, bizonygatja Tell, és elmeséli, hogyan találkozott egy hegyi ösvényen a helytartóval:

Ő egyedül, és én is egyedül,
Ember emberrel, s alattunk a mélység.

Gessler reszketett, tudva, hogy Tell, akit korábban megbüntetett valamiért, most megfizethetne neki. Tell azonban csak annyit mondott, hogy

Helytartó úr, én vagyok,

és már ment is tovább. Hedvig jobban kiismeri magát az emberi dolgokban, mint a férje:

Reszketett tőled! Akkor jaj neked!
Hogy félni láttad, nem nézheti el.

Mire Tell:

Én kerülöm s tudom, ő sem keres majd.¹²⁴

Csak hogy ott van a pőzna és rajta a kalap. Tell már korábban értesült Gessler rendelkezéséről – most még a fiát, Walthert is magával viszi. A fiú a hegyekről és az ott élők-ről kérdegeti az apját, és annyira belemerülnek a beszélgetésbe, hogy „elmennek a kalap mellett, de ügyet sem vetnek rá”.¹²⁵ Ekkor következik a híres jelenet:

WALTHER

Nézd, apám, azt a kalapot a pőznán!

¹²² I. m. III. felvonás, 1. szín, 615. o.

¹²³ Uo.

¹²⁴ I. m. III. felvonás, 1. szín, 615. sk. o.

¹²⁵ I. m. III. felvonás, 3. szín, 623. o. (rendezői utasítás).

TELL
Mi közünk a kalaphoz? Gyere innen!
(*El akar menni, de Friesshardt előreszegezett pikával útját állja*)

FRIESSHARDT

A császár nevében! Állj meg, ne tovább!

TELL (*megragadja a pikát*)

Mit akarsz tőlem? Miért állítasz meg?

FRIESSHARDT

Követned kell – megszegted a parancsot.

LEUTHOLD

Nem tisztelegtél a kalap előtt.

TELL

Engedj utamra.¹²⁶

Tell nem akarja, hogy eszkalálódjon a helyzet, nem akar tumultust vagy lázadást. Gessler katonái azonban lefogják őt, hogy börtönbe vigyék, Walther segítségért kiált, a mező megtelik emberekkel, akik nem hiszik el, hogy Tell azt tette volna, amivel vádolják, mert ez annyira nem illik hozzá:

Ezt Tellről állítod? [...]

Hazudsz, pimasz!

Egy gazdag polgár kezességet vállal Tellért, mások harcolni akarnak:

Erősebbek vagyunk. [...]

Verjétek a földre őket.

Tell csillapítja őket:

Segíték én magamon, emberek.¹²⁷

De nem tudja lecsendesíteni a tömeget. A kavarodásban belovagol Gessler és kísérete, a

fegyveres szolgák [...] pikáikkal körülzárják a színpadot.¹²⁸

¹²⁶ I. m. III. felvonás, 3. szín, 625. o. (Az utolsó sor az eredetiben: „Freund, laß mich gehen”, azaz „Engedj utamra, barátom” – *A ford.*)

¹²⁷ I. m. III. felvonás, 3. szín, 626. sk. o.

¹²⁸ I. m. III. felvonás, 3. szín, 627. o.

A kérdőre vont Tell ekkor mondja azokat a szavakat, amelyek Börnét annyira bosszantották:

Drága uram, bocsáss meg! Csak hanyagság

Okozta – nem a megvetés irántad.

A megfontolt Tell nem is volna Tell.

Kegyelmezz, kérlek – ezután vigyázok.¹²⁹

„A megfontolt Tell nem is volna Tell” – kissé furcsa mondat. A Schiller-kutatás szerint a szerző itt a hagyományhoz kapcsolódva nem akart kihagyni egy szójátékot: a „Tell” név ugyanis a „buta” svájci megfelelőjéből származik. Nos, hősünk talán kissé lassú beszédű – ezért szereti a szentenciákat –, de butának nem buta. Nem is ez az érdekes, hanem hogy minek mutatja magát a helytartó előtt. Nem az uralom és annak túlkapásai ellen lázadó büszke polgárnak, hanem figyelmetlen embernek, aki ezentúl már jobban fog figyelni. Ezután ad parancsot Gessler az alma lelövésére, s Tell reakciójából kiderül, hogy ilyesmire nem volt felkészülve. Meg van rémülve, szinte lébénul a félelemtől. Börne, mint láttuk, erkölcsellenek tartja az alma lelövését. Csakhogy Tellnek nincs más választása, Schiller ezt egészen világossá teszi, talán világosabbá is a kelleténél, vélhetőleg azért, mert elvben egyetértene Börnével. Tell felajánlja a maga életét a fiáéért cserébe. Gessler visszautasítja:

Megcélzod vagy meghalsz fiaddal együtt.

Tellnek lőnie kell, ez az egyetlen lehetősége, hogy megmentse a fia életét. A másik lehetőség, hogy ti. lelövi Gesslert és lázadást robbant ki, a helytartó fegyveres kíséréte miatt ki van zárva – az eredmény vérfürdő lenne, Tellt is megölnék a fiával együtt. Nincs választása, illetve mégis van, amint azt a szadista Gessler – Mehring kifejezésével „a színpadi gonosztevő” – világossá teszi:

Rajta! Mit tétovázol?

Hatalmamban vagy, meg is ölhetnélek,

¹²⁹ I. m. III. felvonás, 3. szín, 628. o.

S lásd, sorsodat kegyesen rábízom – az életet a kezedre.¹³⁰
A te gyakorlott, mesteri kezedre.¹³⁰

Tell felemeli az íját, senki sem hiszi el, hogy tényleg lőni akar, reszket, a szeme ködben úszik, leereszti az íját, és azt kéri, öljék meg őt. Gessler:
Nem életed – nekem ez a lövés kell.

És még rátesz egy lapáttal: Tell az összes jelenlévő életével játszik, ha nem lő:

Ha mentésről van szó, vihar se rettent,

Te nagy megmentő – most kell menteni.¹³¹

Miközben Tell célóz, a Gessler kíséretéhez tartozó Rudenz lovag politikai nézeteltérésbe keveredik a helytartóval, megtagadja őt mint urát – egyedül a császárt ismeri el uraként, ám a Habsburg-ház közvetlen hatalmi igényét elveti –, és a kardjához nyúlva így kiált:

En nem állok

Védtelenül mint ezek... (A népre mutat)

Itt a kardom,

S aki közel jön...¹³²

Ebben pillanatban a színpad hátsó részén álló Tell lő, az alma leesik. Schiller jól kigondolta a jelenetet: Svájc felszabadulásának politikai története és Tell személyes története ezúttal is elkülönül. Rudenz és Gessler a vita hevében megfelelkezik Tellről, ő pedig a saját dolgával foglalkozik – az is elég drámai. Az előtérben zajlik a politikai konfliktus a körül a manőver körül, amellyel a Habsburgok megpróbálták személyes hatalmuk alá vonni Svájcot, miközben a kantonok ragaszkodtak közvetlenül a birodalomnak alárendelt státuszukhoz. A svájci forradalomnak nem új viszonyok megteremtése a célja, ha-

¹³⁰ I. m. III. felvonás, 3. szín, 629. sk. o.

¹³¹ I. m. III. felvonás, 3. szín, 630. o. (Az utolsó fél sor az eredetiben: „du retttest alle”, azaz „mindenkit megmentesz” – A ford.)

¹³² I. m. III. felvonás, 3. szín, 633. o.

nem – mint *re-revolution*nak – a régiak helyreállítására. A hát-
térben Tell lő és talál; Gessler nem hiszi el.

Mégis ellötte a nyilat? Az örült!¹³³
Gessler arra játszott, hogy Tell gyenge lesz: Meg akarta
törni őt, olyan helyzetbe kényszerítve, amelyben csak két
rossz közül választhat: vagy nem méri lőni, vagy elhibá-
za. De az almát eltaláló Tellre is rákényszerítette a saját
akaratát – Tell a saját fiára lőtt. Tökéletes csapda, nincs
belőle menekvés. De miért állított Gessler csapdát, és
egyáltalán miért ment Tell oda, ahol csapdába kerülhet?

„Csak ha ingerlik, csíp a kígyó”: Tell az elnyomás nor-
málállapotának feltételezésével ment Altdorfba, azt gon-
dolván, hogy a Habsburg-uralom nem fogja túllépni az
erőszakosság egy bizonyos mértékét. Ezt nem mondja
ki, mint ahogy egyáltalán keveset beszél, de érzékelteti.
Ő majd kitér Gessler útjából; Gessler pedig az övéből.
Gessler a politikával van elfoglalva, nyilván nem akar pri-
vát konfliktust, neki, Tellnek szintén nincs szüksége sze-
mélyes viszályra, és a politikába sem kívánja beleártani
magát. Így gondolkodik, és ezért indul rögtön Altdorfba,
nem várva ki, hogy Gessler elmenjen. Valamennyire kí-
sérlet is ez, fogadás. De nincs nagy tétje – Tell legalább-
is így véli. Elég lesz egy „Engedj utamra”, rosszabb eset-
ben kivághatja magát azzal, hogy „A megfontolt Tell nem
is volna Tell”, vagy ha végképp „elmérgesedne” a hely-
zet, majd ódasóz néhányat, hogy szabaduljon. Ez stim-
melne is – a normálesetet feltételezve. Gessler azonban
nem úgy reagál, ahogy várni lehetett. Ennek egyik oka
az, hogy Tellnek nem sikerül lecsillapítania a forrófe-
jű altdorfiakat. Lázadás fenyeget, és Gesslernek be kell
avatkoznia. Csakhogy elveti a sulykot. Ekkor fordul szem-
be vele Rudenz. Ő is az elnyomás normálállapotát feltéte-
lezi. Dárdás katonákkal leverni egy piactéri lázadást, az
normális, nem normális viszont azt parancsolni egy apá-
nak, hogy a gyermekére lőjön:

¹³³ I. m. III. felvonás, 3. szín, 634. o.

Helytartó úr, nem üzöd ezt tovább,
Nem üzheted! [...] Túlzásba hajtva
A szigorúság is elvétí célját,
S ha túlfeszítik, szétpattan a húr. [...] A király
becsülete szent előtem; De gyűlölni kell az ilyen uralmat.
Nem ezt akarja a király, tudom [...]!¹³⁴

Gessler rendkívüli helyzetet idéz elő, a politikus Rudenz
és a magánember Tell legalábbis így látja. Miért teszi va-
jon? Az íj miatt:

GESSLER (Tellhez)

No, kezdj neki! Ne hordj hiába fegyvert,
A gyilkoló eszköz dísznek veszélyes,
S most az íjászra visszalő a nyíl.
E büszke jog nem is való parasztnak
És sérti az ország legfőbb urát.
Csak az hordjon fegyvert, aki parancsol,
Ha szeretsz fíjat, nyilvesszőt viselni –
No jó, de én adom meg célokat!¹³⁵

A végét figyelmen kívül hagyva, Gessler egész egysze-
rűen az erőszak eszközei monopolizálásának akar ér-
vényt szerezni, és ebben épp az apolitikus Tell az ellen-
lábasa. Nem véletlenül látjuk Tellt egy korábbi színben
a háza megerősítésén dolgozni:

A kapu most tartós lesz, azt hiszem.
Áccsal felér egy jó szekerce itthon!¹³⁶

Még ma is lehet ezt az otthoni barkácsolás dicsérete-
ként olvasni vagy idézni, és nem is alaptalanul. A szene-
vélyes barkácsolásban is van valami regresszív: mintha
még nem találták volna fel a munkamegosztást. Az erős,
aki egyedül a legerősebb, autark emberként premodern
jelenség, közel van az archaikushoz. Tell itt olyasvalaki-
nek mutatkozik, aki csak feltételeken része a társadalmi

¹³⁴ I. m. III. felvonás, 3. szín, 632. o.

¹³⁵ I. m. III. felvonás, 3. szín, 631. o.

¹³⁶ I. m. III. felvonás, 1. szín, 613. o.

köteléknek, aki sokkal inkább kész e társadalmi kötelék *ellenében* is bá mikor megvédeni autonómiáját. Olyan házat akar, amelyet szükség esetén meg tud védeni, és a fegyverekhez nemcsak a Habsburgok hatalmi igényeivel, hanem minden, a modernség felé tartó államszervezettel szemben is ragaszkodik. Íja nem a hivatásgyakorlás eszköze, ő maga nem foglalkozására nézve íjász, hanem mintegy egzisztenciálisan az. Alakja, ahogyan Schiller ábrázolja, arra a Charlton Hestonra emlékeztet, aki az amerikai National Rifle Association egyik ülésén felemelt puskával a kezében mondta végig a beszédét: archaikus idiotizmus, élő tévéadásban.

Az alma lelövését megparancsolva azonban Schiller Gesslerre messze elhagyja annak szerepét, aki a jövőben tiltani kívánja a szabad fegyverviselést. Nincs többé szó politikai célról, mint ahogy jogról sincs: a civilizáció képviselője pusztítóan belenyúl magába a természetbe.

TELL

Inognak már maguk a hegyek is?
E földön hát semmi sem áll szilárdan.¹³⁷

Tell most készül megölni Gesslert, és a furcsán hősietlen második lövést jogos védelemmel igazolja:

Szegény, ártatlan apróságokat
S hű hitvesemet meg kell védenem
Dühödtől, helytartó!¹³⁸

A helyzetnek ezt az értelmezését plauzibilisnek kell tartanunk, mert Gessler előzőleg kevéssel korábban megfenyegeti egy ártatlanul elítélt férfi feleségét, aki panaszt tesz rá. Schiller tehát erről az oldalról fedezi hősét. De többről van szó.

Én eddig ártatlanul éltem, íjam
Csak az erdő vadjait vette célba,
S nem fért el bennem gyilkos gondolat.
De te, békéből felriasztva engem,

¹³⁷ I. m. IV. felvonás, 3. szín, 657. o.

¹³⁸ I. m. IV. felvonás, 3. szín, 654. o.

Jámbor észjárásom tejét kavargó
Sárkányméreggé változtattad át
És hozzászoktattál a szörnyűséghez.
Ki megcélózta gyermeke fejét,
Az ellenség szívét is eltalálja.¹³⁹

Lady Macbeth szavai juthatnak eszünkbe erről: férje természetében túl sok „a jószág teje”. Tell lélekben átváltozott, kész ölni. Ez Gessler bűne. Arra kényszerítette Tellt, hogy a fia fejére lőjön, és azóta az apa nem ugyanaz az ember. Gessler az oka annak, hogy Tell bosszút forral, hogy ölni akar – ezért kell meghalnia.

Itt nincs otthon, kiki a másik

Mellett gyorsan, idegenül megy el

S egymás baját nem kérdi. [...]

Mind maga útját járja, s más dolog

Vár mindegyikre – én meg gyilkolok.¹⁴⁰

Ezek a sorok közvetlenül a meghasonlott modernségnek ahhoz a képéhez kapcsolódnak, amelyet Schiller az esztétikai nevelésről írott levelekben rajzol meg, s ezzel a modernség Gessleren megjelenő arcára is vonatkoznak. De ez az arc egyszersmind egy archaikus fenyegetése is. Gessler megölése Tell részéről nem politikai aktus, hanem higiéniai. Szándékosan használom ezt a szót, mert a megtisztítás, a szociálhigiénia, a kártevőknek nyilvánítottak tömeges meggyilkolása a modernizálódás árnyoldala – a felvilágosodás dialektikája. Schiller Tellje archaikus hős, Herkules, Perszeusz és Thészeusz rokona, akik úgy tüntetik el a civilizáció előtti vadság maradványait, ahogyan a svájciak dicsekszenek a sárkányok elűzésével és a mocsarak kiszáritásával. Nincs lovagias fáradozás, a férget hatékonyan ki kell irtani. Ezért mellőzi Schiller a szíverősítő párviadalt: Tell lesből lő.

Közben a svájciak a tervnek megfelelően felszabadítják magukat a Habsburg-uralom alól. A darab szövegéből

¹³⁹ Uo.

¹⁴⁰ I. m. IV. felvonás, 3. szín, 655. o. (Az utolsó fél sor pontosabb volna úgy, hogy „az én dolgom a gyilkolás” – *A ford.*)

nem derül ki egyértelműen, hogy Gessler lelövése jeladásként szolgált-e, vagy csak időbeli egybeesésről van szó. Ebből pedig, minthogy Schiller nagyon pontosan szerkesztette a drámáit, arra következtethetünk, hogy ez nem számít. A zárójelenetben Tell mégis íjászként és szabadítóként ünneplik, sőt már az utolsó felvonás első színe is így végződik:

De hol van Tell? Éppen csak ő hiányzik,
Szabadságunk hozója? Legnagyobb
Az ő tette volt s az ő szenvedése.
Házához menjünk s ott harsojguk el,
Hogy mindnyájunknak megmentője – Tell.¹⁴¹

De tényleg Tell szabadította fel Svájcot? A felkelést előkészítették, aztán elhalasztották, végül a terv szerint végrehajtották. A terv csak egyetlen problémára nem kínált megoldást, egy klasszikus problémára: hogyan lehet hátráltatni az erőszaknak, hogyan lehet békés forradalmat csinálni?

WALTHER FÜRST

Megadjuk, amit kell, de semmi többet.

A helytartókat és szolgálókat

Elűzzük és a várakat lerontjuk.

De ha lehet, ne folyjon vér.

[...]

STAUFFACHER

Félek, Gesslerrel meggyülik bajunk még:

Iszonyu sok lovas veszi körül,

S félek, vér nélkül nem hátrál, s talán

Bajt hoz ránk még akkor is, ha kiűzzük.

Veszélyes szinte, ha őt megkíméljük.

[...]

REDING

Tűrelém! Az idő tanácsot ad.

A pillanatnyi döntés is segít.¹⁴²

„Man muß dem Augenblick auch was vertrauen”, azaz: „A pillanatban is kell bízni valamennyire” – A ford.)

¹⁴¹ I. m. V. felvonás, 1. szín, 673. sk. o.

¹⁴² I. m. II. felvonás, 2. szín, 608. skk. o. (Az utolsó sor az eredetiben: „Man muß dem Augenblick auch was vertrauen”, azaz: „A pillanatban is kell bízni valamennyire” – A ford.)

Ez félreérthetetlen jelzés a szövegben. Tell a véletlen, a sors, a drámai koncepció folytán fog cselekedni. Igaz, a felkelők világosan kimondják, hogy készek ölni, de kimondják azt is, hogy félnek, akkor vér fogja bemocskolni győzelmüket, szabadságukat. Amikor már a győzelmet ünneplik, Walther Fürst kijelenti:

Így a tiszta diadalt

Vér nem szennyezi.

És ezt követi a gyerekcsapat kiáltása:

Szabadság! Szabadság!¹⁴³

Gessler lelövése legfeljebb politikai szinten jeladás, szükség azonban nincs rá. Ugyanakkor a politika megmenekül saját opcióinak megvalósításától azáltal, hogy a politikailag elkerülhetetlen gyilkosságnak *nem politikai indítéka van*. A politika szempontjából ez az indíték merőben privát, még ha esetleg igazolható is vélt jogos védelemmel. A drámabeli Tell és az őt konstituáló moralitás szempontjából viszont – alakjának értelmezését mindjárt megpróbálom még plauzibilisebbé tenni – a tett a megsértett természet helyreállítása. Ez a kérdés a dramaturgiailag nem valami jól sikerült Parricida-jelenetben kerül elő, és noha már Iffland azt tanácsolta Schillernek, hogy egyszerűen húzza ki a jelenetet, ő kitartott amellett, hogy ez az egész „záróköve” – s ha már technikai értelemben nem zárókö, akkor alighanem az erkölcsi üzenetet tekintve kell annak lennie. Svábszág hercege, miután meggyilkolta nagybátyját, a császárt, Tell házában keres menedékét:

Tőled irgalmat vártam – bosszút álltál

Magad is ellenségeden.

TELL

[...]

Tiszta kezemet égre emelem

És tettetteddel együtt átkozlak el.

¹⁴³ I. m. V. felvonás, 1. szín, 667. o.

En megbosszultam a természetet,
Te meggyaláztad [...].¹⁴⁴

A nem politikai, de a politikán kívül – és csak ott – igazolandó tett politikaelőttés akció lesz, mintegy a politika lehetőségfeltétele. Ebben az értelemben szabadította fel Tell Svájcot, mert neki köszönhetően a forradalomnak nem kellett véresnek lennie, mert a tett még a politika előtt történt, mondhatni, az előtörténethez tartozik. A tulajdonképpeni történelemnek nem kell integrálnia a véres tettet. Schiller *Tell Vilmosa* ezért a francia forradalomra adott válasz is. Igaz, nem politikai, *quod erat demonstrandum*.

Schillernek tehát három típust kellett egyetlen alakba sűrítienie: a megsértett természet gyógyítóját, a politikaelőttés civilizációs hőst és az apolitikus magánembert, akinek nem akaródzik leszoknia arról, hogy maga védje a házat. Mi az eredmény, milyen irodalmi családból való Schiller Tellje, aki megválthat a politikai erőszak átkától? – Ugorjunk egyet térben-időben és a médiumok között. Egy dél-texasi falu esőtől felázott főutcáján megy egy férfi az északi államok hadseregének egyenruhájában, és valami nehezet vonszol maga után a sárban: egy koporsót. Megáll egy bordélyházként is funkcionáló lerobbant fogadó előtt. Valaki megkérdezi tőle, ki van a koporsóban, amire azt feleli: „egy barát”. Összetűzésbe keveredik néhány emberrel, akik egy Ku Klux Klan-szerű, mexikóiakra vadászó bandához tartoznak. Kihívja a egész bandát, és másnap az utcán a koporsó mellett várja a lassan közeledő több tucat revolveres embert. Mielőtt lőtávolon belülre érnének, kinyitja a koporsót, elővesz belőle egy nehéz géppuskát, és tüzet nyit. Alig néhányan élik túl a mészárlást. A férfi neve: Django.

Ez a géppuskás Django – a címszereplőt Franco Nero alakítja¹⁴⁵ – ugyanúgy nem lovag módjára harcol, mint az

¹⁴⁴ I. m. V. felvonás, 2. szín, 678. o.

¹⁴⁵ *Django*, francia-olasz-spanyol film, 1966, rendező: Sergio Corbucci, főszereplők: Franco Nero, José Bodaló, Loredana Nusciak és mások.

örvül gyilkoló Tell. Az ő tettében is van valami egy nagy „higiéniás intézkedésből”. S bár a banda likvidálásával eléri, hogy a helyieknek ne kelljen rettegésben élniük, az elsődleges célja nem ez. Csak a film végén tudjuk meg, miért teszi, amit tesz. Súlyosan megsebesül, de végső erejével még lelövi a banda utolsó három tagját, köztük a vezért, mégpedig egy temetőben, egy fejfa mellett, amelyen egy mexikói kinézetű fiatal nő fényképe van. Ebből, illetve néhány korábbi utalásból megértjük, mi történt: amíg Django az északi hadseregben szolgált, a rasszista banditák meggyilkolták a feleségét; mert mexikói volt. Itt is a családot éri támadás. Django nem tudta megvédeni a feleségét, de már csak azért él, hogy bosszút álljon miatta. Hogy közben megszabadítja a környéket a csürhétől, az ennek velejárója.

Ez jellemző a desperado alakjára, az úgynevezett italo-vagy gúnyosabban spagettiwestern hősére. Vegyük akár ezt a Djangót, akár Clint Eastwood névtelen férfit az *Egy maréknyi dollárért*-ben,¹⁴⁶ akár Lee Van Cleef fejvadászát a *Pár dollárral többért*-ben,¹⁴⁷ gondoljunk akár Jean-Louis Trintignant Silence-ére *A halál csöndjében*,¹⁴⁸ akár James Coburnre mint a legjobb barátja által elárult IRA-tagra az *Egy marék dinamit*-ben¹⁴⁹ – mindig elsősorban privát összefüggések, múltbeli gaztettek teremtenek olyan hősöket, akik a maguk szabta törvényeket követik. *A Volt egyszer egy Vadnyugat*-ban¹⁵⁰ mintegy megfordul

¹⁴⁶ *Per un pugno di dollari*, német-francia-olasz film, 1964, rendező: Sergio Leone, főszereplők: Clint Eastwood, Marianne Koch, Gian Maria Volonté, Wolfgang Lukschy és mások.

¹⁴⁷ *Per qualche dollaro in più*, német-spanyol-olasz-francia film, 1965, rendező: Sergio Leone, főszereplők: Clint Eastwood, Lee Van Cleef, Klaus Kinski és mások.

¹⁴⁸ *Il grande silenzio*, francia-olasz film, 1968, rendező: Sergio Corbucci, főszereplők: Jean-Louis Trintignant, Klaus Kinski, Frank Wolff és mások.

¹⁴⁹ *Giù la testa*, olasz film, 1971, rendező: Sergio Leone, főszereplők: Rod Steiger, James Coburn, Romolo Valli és mások.

¹⁵⁰ *C'era una volta il West*, olasz film, 1968, rendező: Sergio Leone, főszereplők: Henry Fonda, Claudia Cardinale, Charles Bronson és mások.

a *Tell Vilmos* szituációja. Nem az apa veszélyezteti a fia életét, hanem az apa áll a fia vállán, nyaka körül a kötéllel, és csak addig él, ameddig a szájharmonikás fiú össze nem rögy a súlya alatt. Ezeknek a hősöknek a cselekedetei nem a nyilvános erkölcs mércéihez igazodnak, semmilyen konvencionális értelemben nem morálisak, de elég kellemetlenek egy csomó ember számára, akiket nem is sajnálunk ezért, hiszen mindig gazfickók halnak meg végül, olyanok, akiknek a kezéhez a múltban kiontott vér tapad.

Ezek a desperadók mind fegyvert viselnek, némelyikük különlegeset. Mint Tell, aki többször is explicite „az íjjal” lép színre.¹⁵¹ Mielőtt Altdorfba indulna, a felesége rászól:

Hagyd itthon! Mit akarsz megint az íjjal?

TELL

Karom hiányzik, ha a fegyverem.¹⁵²

Ezt a desperadók családjának bármelyik tagja mondhatná. Továbbá egyikük sem tudja kommunikálni, amit tesz. Már utaltunk rá, hogy Tell nem a kommunikáció embere, legfeljebb az idézetszerű magvas mondásoké; jellemző, hogy a Georg Büchmann-féle *Geflügelte Worte (Szállóigék)* Schiller dárabjai közül a *Tell Vilmos*-ból idéz a legtöbbet. Az mindenhol eladható, abból hiányzik a megértést elősegítő konkrétság, vagyis nem a megértetést, hanem a szentenciózus elhatárolódást szolgálja. Tell nem az inkluzív kommunikáció, hanem az exkluzív aforisztika médiumában beszél. Az italowestern desperadói is rendkívül keveset kommunikálnak, legalábbis sohasem árulják el, mire készülnek, vagy miért tettek, amit tettek. Harmonika szinte kizárólag azzal az egyetlen dallammal kommunikál, amelyet játszik (a végén tudjuk meg, hogy ezt fújta, amikor az apja a vállán állt – így nem is igazi dallam, hanem a szájharmonikán keresztül beszívott és kifújt levegő). Silence, *A halál csöndje* címszereplője pedig egy-

¹⁵¹ Ld. pl. Schiller: i. m. 564. és 623. o.

¹⁵² I. m. III. felvonás, 1. szín, 614. sk. o.

általán nem tud beszélni, mert még gyerekkorában egy késsel megnémították.

Ennek az a következménye, hogy senki sem ismeri őket pontosan. A western desperadói körül vannak emberek, akik csodálják őket, néha szeretik is, de nem értik. Különösen világos ez abból a csodálatos búcsúpilantásból, amelyet Marianne Koch vet Eastwoodra az *Egy maréknyi dollárért*-ben. Mindent belesűrít: szeretmet, csodálatot, csodálkozást – még a reklámszerepeit is megbocsátjuk miatta. Tellt is csak csodálják, de nem értik. Hedvig ki van borulva, amikor sértetlenül a karjába zárja a fiát (Tell fogoly):

HEDVIG

De bizonyos-e? Nem kaptál sebet?

(Aggódó gonddal nézegeti)

Hát lehet ez? Célbavett igazán?

Hogy bírta? Ó, nincs szíve – a nyilat

El tudta lőni saját gyermekére!

WALTHER FÜRST

Rettegvé tette, szíve széthasadt,

És kényszerből – élete volt a tét.

HEDVIG

Ha igazi apa lett volna, százszor

Meghalt volna, mintsem ezt megtegye.

STAUFFACHER

Inkább dicsérd Isten gondviselését,

Mely így vigyázott!

HEDVIG

S tudom-e feledni,

Mi történhetett volna? Uramisten!

Ha nyolcvan évig élnék – megköötözve

Látnám, amint fejére céloz apja,

S a nyíl örökké szívembe repülne.

MELCHTAL

Tudnád; a helytartó hogyan gyötörte!

HEDVIG

Ó, durva férfiszív! Ha büszkeségét

Megsértik, nem ismer Istent, sem embert,

S kockáztatja a játék vad dühében

A gyermek fejét s az anya szívét.¹⁵³

¹⁵³ I. m. IV. felvonás, 2. szín, 645. sk. o.

Ez igazán figyelemreméltó. Hedvig teljesen félreismeri Tellt. S bár ez a félreismerés sokat elárul Hedvig alakjáról; aki állandó szorongásban él az erdőt járó férje oldalán, még többet árul el Tellről: azt, hogy még a felesége sem tudja, hogyan működik.

Mindezek a tulajdonságok központi jelentőségűek a desperado ősfiguráját illetően. Ez az ősfigura egy őstamentumi pátriárka, aki egy speciális teológiai-filozófiai értelmezésben válik desperadóvá, nevezetesen Søren Kierkegaard *Félelem és reszketés*-ében. Kierkegaard kérdése az, hogyan igazolható, hogy Ábrahám beleegyezett fia feláldozásába, és megtette hozzá az előkészületeket. A morál tekintetében átveszi azt a felfogást, amelyet Hegel dolgozott ki az erkölcsiség koncepciójában. Hegel úgy lép túl az egyénileg kötelező érvényű morál kanti kérdésén, hogy bebizonyítja, a morál kérdései mindig diszkurzíve kezelendők, máskülönben belevesznek a tetszőlegességbe. Megvitathatók akkor lesznek, ha intézményileg közvetítetten jelentkeznek – és csak ezután állíthatók fel a kötelezőérvényűség standardjai. A morál a kommunikatív közvetített racionalitás része, és ahol a kommunikáció megszakad, ott vége a morálra vonatkozó kölcsönös és permanens megértetésnek-megértésnek, márpedig ennek folyamata nélkül nincs morál. Ábrahám egyedül a hitével igazolhatja a tettét – nem abban hisz, hogy végül majd csak jóra fordul a dolog, hanem abban, hogy Isten akarata minden más felett áll. Ez a hit az egyént mint egyént érinti – gondolni kell itt arra, hogy Kierkegaard radikális protestáns. A hit feltétlen, nem közvetíti egyház vagy gyülekezet. A közösség médiumában és ezzel a moralitás médiumában Ábrahámnak nincs igazolása, ott ő apai kötelességeinek elárulója, amilyenek Tellt Börne tartja, sőt gyerekgyilkos, hiszen véghezvitte volna a tettet. A hitben, folytatja Kierkegaard, megmutatkozik számunkra, hogy az egyén több lehet az általánosnál – ez a gondolat hegeli alapokon lehetetlen. Az ár, ha úgy tetszik, a kommunikáció megszakadása. Ábrahám meg sem próbálja plauzibilissé tenni a fia vagy a felesége számára, amit tenni készül.

Ábrahám tehát nem beszélt, nem szólt sem Sárahoz, sem Eliézerhez, sem Izákhhoz, maga mögött hagyta a három etikai fokozatot; mert Ábrahám számára az etikumnak semmilyen magasabb kifejezése nem volt a családi életnél. [...] Ábrahám hallgat – [...] ő nem *tud* beszélni [...]. Ha én ugyanis azzal, hogy beszélek, nem tudom megértetni magam; akkor nem beszélek, még ha szakadatlanul, éjjel-nappal járna is a szám. [...] Ábrahám *nem* tud beszélni; [...] kivándorol az általános földjéről.¹⁵⁴

Kivándorol az általános földjéről – ez a desperado tömör definíciója. Igaz-e Tellre? Tell a modernség Ábraháma. Az archaikus Ábrahámnak kompakt Istene van, aki differenciálatlanul egy és minden. Tell, bár szereti Isten nevét a szájára venni, valójában csak a természetet ismeri instanciaként. A természet, amelyre felesküdt, egy szétésett isten része. További részei, dialektikus következetességgel, az antitermészet Gessler, aki megparancsolja a gyerekgyilkosságot, és a fegyver, mely a hit helyébe lép. Az archaikus hit a szubjektív kételynek és ezzel magának a szubjektivitásnak a meghaladásában áll. A gyilkosságot parancsoló Isten és a megmentő Isten a hitben és az engedelmségben ugyanaz. A fegyverre váló hit valami objektíve szétesettel szembesül, és az egyik oldalra áll, az itt természetnek nevezett oldalra, mely az egységet már csak a különválasztótól való különválásban szavatolja. A fegyver húzza meg azt a határt, amely mögé az íjász visszahúzódik, hogy ott találja meg az egységet a társadalom pluralitásától való elkülönülésben. Mindez a *Tell Vilmosban* és az italowesternben egyaránt megvan. És most jobban megérthetjük az ominózus természetet is, amelyre Tell hivatkozik. Az általánossággal immár nem közvetített egyén Kierkegaard-nál egy olyan transzcendens térbe lép be, amelynek helyét bajos meghatározni, Schillernél a természetbe. Amikor Altdorfban az „Uri járma” nevű erődítményt építik, Tell így szól:

TELL

Nem jó itt járni. Menjünk csak tovább!

¹⁵⁴ Søren Kierkegaard: *Félelem és reszketés*, Európa, Budapest, 1986, 200. sk. és 204. o. (ford. Rácz Péter).

STAUFFACHER

Itt vagyok-e a szabad Uri földjén?

KÓFARAGÓMESTER

Uram, látnád csak a toronyalatti

Pincéket! Aki majd ott lent lakik,

Nem hallja többé a kakas szavát!

STAUFFACHER

Ó, Isten!

KÓFARAGÓMESTER

Ezek a gyámkövek, oromfalak!

Úgy állnak itt, mintha örök időkre!

TELL

Ha kezek építik, kezek lerontják.

(A hegyekre mutat)

Szabadságunk várát az Isten adta.¹⁵⁵

Ezt lehetne politikailag is érteni: a falakat le lehet rombolni, a hegyek majd menedéket adnak, bármilyen urakat küldjenek is a Habsburgok. De más is van benne: az egyik emberi mű, nem nekem való, visszahúzódok a hegyekbe.

A hegy fia a hegytől nem remeg.¹⁵⁶

Tell a határt járja, a társadalom tangensén él úgyszólván. Létezése nincs közvetítve a civilizáltak közösségével, csak pontszerűen érintkezik vele a tettben, amellyel használ neki. A közösség tagjai félreértésből követelik őt maguknak. Nem érthetik, ezért számukra hasznos tetteről értesülve használni akarást és moralitást tulajdonítanak neki. Holott Tellt a közösség ugyanolyan kevésbé érdekli, mint Ábrahámot vagy Djangót. Az ő peremvilágában nem érvényesek azok a mércék, amelyek fenntartása végett a kantonok képviselői társadalmi szerződést kötnek a Rütli-réten – ettől a helytől tudatosan távol is marad. Amikor megsebzett természetről beszél, magáról beszél, az egyénről, aki a közösség fölött áll, mert az általános földjéről kivándorolva a természettel érzi magát egynek – azzal a természettel, amely egyébként nem

szolgálhat a társadalmi berendezkedés mintájául, hanem tisztán ellentétes vele. Rá hivatkozni tehát alapjában véve nem más, mint a kommunikáció megtagadásának újabb aktusa. A közösségben Tell immoralis volna; tangenciális pozíciójában amorális, de amikor véletlenül használ a közösségnek, ezt nyugodt szívvel félre lehet érteni, és a civilizált közösség alapító atyjává lehet emelni őt.

És hogyan folytatódna a történet, ha folytatódna? A happy end után, írja Tucholsky, rendszerint „elsötétül a kép”. Itt is. De egy másik desperadotörténetből tudjuk, hogyan kellene folytatódnia. Természetesen James Fenimore Cooper regénysorozatára gondolok, annak is a negyedik, *Bórhárisnya* című darabjára. Az addig vándoréletet élő Natty Bumppo – ugyanolyan peremfigura, mint Tell, szintén híres vadász és lövő: más kötetekben Vadölő és Hosszúpuska néven szerepel – most letelepedett, de nehezen viseli a rendezett közösség szabályait, így engedetlen magánember lesz belőle. Vadászati tilalom idején lelő egy szarvastehenet, ezért börtönbe kerül, de kiszabadítják, elhagyja a városkát, és nyugatra megy, ahol még van tér a tangenciális találkozásokhoz (a prérin össze lehet akadni egy szekérkaravánnal). Svájc zárt tér, csak felfelé nyitott, de ott nem lehet élni, annyira zord. Mi lesz Tellből, amikor Svájc egyre jobban elsvájciasodik? Talán már a hatodik felvonást sem éri meg, vagy ha igen, nagyon rosszul fogja érezni magát.

TELL

A természet nem pásztornak teremtett,

Szökő célt kell üldöznöm szüntelen.

Csak akkor élvezem az életet,

Ha minden nap újra prédául ejtem.

HEDVIG

S az semmi néked, ha az anya retteg!¹⁵⁷

Semmibe venné azokat a törvényeket is, amelyek valamikor majd vadorzásként büntetik a prédajejtést. Jövője, a té-

¹⁵⁵ Schiller: i. m. I. felvonás, 3. szín, 573. sk. o.

¹⁵⁶ I. m. III. felvonás, 1. szín, 613. o.

¹⁵⁷ Uo.



ma következetes folytatásaként elgondolva, csak a fogság lehetne. *Fogoly! Ó! Lélegzete a szabadság,*
HEDVIG

Fogoly! Ó! Lélegzete a szabadság,
Nem élhet a kripták lehellétében!¹⁵⁸

Ugyanúgy nem, mint a busman *Az istenek a fejükre estek* című vígjátékban.¹⁵⁹ De mit lehet kezdeni ilyen emberekkel?

A modern terrorizmusnak nyilvánvalóan semmi köze ehhez a fajta természet-civilizáció ellentétéhez, habár a városi gerillák alkalmazni tudják a dzsungelharc bizonyos elemeit: Ugyanakkor a modern terrorizmus is egy közvetlenül modernségellenes, intézményellenes indulatból táplálkozik: az első RAF-generációnak a stammheimi börtönből kijuttatott leveleiben gyakran felmerül az a motívum – az antikoloniális harcra és Frantz Fanon elméleteire való hivatkozással megtámogatva –, hogy az „új ember” kialakítása a modernség elidegenedései elleni tiltakozás. Ezek már Schillernél is megvannak – Freud szerint az indulat általában a civilizáció elvárásai ellen irányul. De ami a legfontosabb: a terroristáknak gyönyörűséget okoz, hogy maguk hatalmazhatják fel magukat erőszakos tettekre: Ez a gyönyörűség nemcsak összetartja mindenkori csoportjukat,¹⁶⁰ hanem fényessé is tudja tenni azt és az ösvényt, amelyen járnak.* A terrorizmus életformájában olyasvalamit élnek meg, amit a modernség máshol így nem tud nyújtani – legfeljebb a nemzetiszocialista népi közösség megvadult falkáiban. A gyönyörűséget csak fokozza, hogy az irodalomban a desperadónak mindig van valami magasabb igazolása tetteire. Igaz, a feje tetejére állítja a morált és

¹⁵⁸ I. m. IV. felvonás, 2. szín, 646. o.

¹⁵⁹ *The Gods Must Be Crazy*, botswanai film, 1980, rendező: Jamie Uys, főszereplők: Marius Weyers, Sandra Prinsloo, Ntshau, Louw Verwey és mások.

¹⁶⁰ Ld. fent a Volker Speitel-idézetet, 578. o.

* „Fényes ösvény” – az 1980-as évektől az egyik perui szélsőbalos gerillamozgalom neve. (– A szerk.)

a reguláris harcos ethoszát is, de néha közvetlenül isten nevében cselekszik, néha városokat vagy akár egy egész országot szabadít meg gázemberek csűrhejétől. Ráadásul még titokzatos is.

A titokzatos desperadóhoz való asszociatív közeledés teszi oly nehézé annak felismerését, hogy a modern terrorizmusban nincs semmiféle titok.

A desperado kriptikus viselkedését átviszik a zágyva börtönlevelekre és az amatőr elméletpótlékokra, amelyeknek a magasabb küldetést kellene igazolniuk. A terrorizmus elleni harcnak egyik fontos fegyvere – ezt már Dosztojevszkij tudta –, hogy elpusztítsa a titokzatosságnak ezt az auráját és a mélyebb vagy magasabb jelentőséget.

Ez érvényes a mai iszlamista terrorizmusra is: emögött sincs vallási titok, melyet állítólag csak mi, hitetlenek nem értünk, hanem az a belső diadal van mögötte, hogy a terroristának módjában áll felrobbantani egy szórakozóhelyet és cafatokra szaggatni testek tucatjait, még ha ez a diadal az utolsó is, amit érez.

Vissza a kínvallatáshoz?

Az iszlamista terrorizmus fenyegetésének hatására – különösen 2001. szeptember 11. óta – fellángolt egy vita, mely korábban is folyt már, de akkor a közvéleményben nem volt különösebb visszhangja: a kínvallatás abszolút tilalma mint a modernség egyik központi vívmánya tényleg betartható-e politikailag és kriminálpolitikailag ebben az abszolút voltában?¹⁶¹ Újra meg újra „időzített-

¹⁶¹ Az itt röviden áttekintett vitákhoz és különösen a jogi érvelés kritikájához részletesebben ld. Reemtsma: *Folter im Rechtsstaat?*, id. kiad.

bomba-szenáriókkal” hozakodnak elő: terroristák tömegpusztító fegyverrel készülnek támadni egy városban, egyikük a rendőrség kezébe kerül, ismeri a kódot, amellyel hatástalanítani lehet a bombát, de nem hajlandó beszélni. Meg lehetne próbálni erőszakkal szóra bírni. A kínvallatás tilalma többet ér ezrek életénél? Németországban a vitának további tápot adott a „Daschner-ügy”. Frankfurt rendőrkapitány-helyettese 2002-ben erőszakkal fenyegetett egy gyerekrablót arra az esetre, ha nem árulja el, hol van a fiú, akinek aggódtak az életéért. A gyerekrabló vallott, de a fiú már halott volt. A valóság itt megismételt valamit, ami három évtizeddel korábban a filmvásznon keltett feltűnést. A *Pizskos Harry* című filmben¹⁶² a Clint Eastwood alakította Callahan rendőrtiszt meglő, majd megkínózik egy gyerekrablót, miután az átveszi a váltságdíjat – meg is találják a lányt, de már holtan, a rabló élve eltemette. Amikor felettese megrója, Callahan/Eastwood ezt kérdezi:

But who speaks for the victim?

Ebből is látszik bizonyos fejlemények ambivalens volta. A megnövekedett érdeklődés az áldozatok iránt, amelyről fent volt szó, átcsap az erőszakra való új hajlandóságba. A tekintet eltolódik, már egyre inkább csak az áldozat oldalát látja, és ez azzal fenyeget, hogy

a kezdeti empátiaerősödésből empátiagyengülés lesz. Így elsikkadhat az a belátás, hogy a kriminálpolitikának mindig kettős anticipációval kell operálnia: ahogyan mindannyian bűncselekmények potenciális áldozatait vagyunk, ugyanúgy vagyunk mindannyian ha nem is feltétlenül potenciális elkövetők, de potenciális vádlottak.

Térjünk vissza a kínvallatás legalizálásáról folyó vitához. Itt természetesen nem általában a kínvallatás törvénye-

¹⁶² *Dirty Harry*, amerikai film, 1971, rendező: Don Siegel, főszereplők: Clint Eastwood, Harry Guardino, Reni Santoni és mások.

sítéséről van szó, hanem az olyan kínvallatáséről, amellyel meg lehet menteni ártatlan emberek életét. Bár Németországban a jogászok egyetértének abban, hogy mind a rendőrségi törvények, mind az alkotmány explicite tiltják a kínvallatást, a vitában némelyek mégis annak a véleményüknek adtak hangot, hogy az alkotmány alapján a kínvallatás kivételes esetekben megengedett, sőt talán szükséges is lehet. Az alaptörvény I.1. cikkelye így hangzik:

Az ember méltósága sérthetetlen. Minden állami erőszak köteles tiszteletben tartani és védelmezni azt.

Az érvelés szerint a kínvallatás kétségkívül sérti az emberi méltóságot, tehát az I.1. cikkely *tiltja* a kínvallatást, ugyanakkor azt *parancsolja*, hogy védeni kell az emberi méltóságot a sérelemtől, s így elgondolható olyan eset, amelyben a tilalom és a parancs ütközik. Ilyen esetben pedig – az analógia az alkotmánybíróság által az alaptörvénnyel összhangban lévőnek minősített „végső mentőlovás”, ahol szintén szembekerül egymással az élet kioltásának tilalma és az élet védelmének parancsa – az ártatlan áldozat javára és az elkövető sérelmére kell cselekedni, hiszen az utóbbi a helyzetért, és egyébként is őt terheli az a törvényi kötelezettség, hogy a törvénynek megfelelő módon véget vessen a helyzetnek. – Egy másik érv nem az alkotmányból, hanem a büntető törvénykönyvből indul ki. Magánszemélyként alkalmazhatók erőszakot akár önmagam, akár mások jogos védelme érdekében (vagyis súlyos kár vagy sérelem megakadályozása végett), tehát viselkedhetem úgy, mint Daschner vagy Callahan. A kérdés az, hogy hatósági személyként is szabad-e ugyanezt tennem. A mentő célzatú kínvallatás legalizálását pártolók szerint ilyen jogosítvány hiányában egy hatósági személynek, ha azt látja, hogy egy apa ki akarja verni fiának elrablójából, hol tartja foglyul a gyereket, meg kellene akadályoznia ezt, miáltal közvetve az emberrabló bűntársává válna. Megtörténhet-e ez, meg szabad-e történnie?

Az alkotmányjogi érvelés még a Theodor Maunz és Günter Dürig szerkesztette vezető alaptörvény-kommentárban is megjelent, legalábbis megfontolásra érdemes dilemmaként, és noha nem „uralkodó vélemény”, még sokáig fognak vitatkozni róla: Időnként meghökkenéssel fogadják azt az álláspontomat, hogy bár az itt csak nagy vonalakban vázolt jogi érvek önmagukban nyomósak, egy olyan jogszabály, amely ezen érvelés alapján legalizálná a mentő célzatú kínvallatást, mégis katasztrófa volna. Emögött az a belátás áll, hogy a jogi érv *a priori* nem képes felmérni ennek a legalizálásnak a civilizatórikus következményeit, s hogy könnyebb együtt élni egy talán nem megszüntethető (bár ez ügyben kételyeim vannak) jogi következetlenséggel, mint azzal, hogy miközben megpróbáljuk tükörsimára csiszolni a jogrendünket, egyszerismind jó eséllyel kockára is tesszük.

Szemben azzal, amit a vita számos bírálójánál olvasni, az én kritikám nem a kiokoskodott kazuisztika jogászai alkalmazására vonatkozik. A jogban, mint egyébként a morálfilozófiában is, a látszólag fáradtságosan kiagyalt szemléltető példákban is megvan az értelmük, mégpedig nem csak képzési szempontból. A normákat a tapasztalatra vonatkoztató ítélőerőnek szüksége van az edzésre, az intellektuális fitneszterem virtuális valóságában is, és sokszor csak az ilyen, adott esetben tisztán gondolkísérlet-szerű gyakorlatok mutatják meg, hogy a normák alkalmazsak-e arra, amit gondoltak róluk, amikor megalkották, átvették vagy megtartották őket. De alapvető jogi változtatást nem lehet *egyedül* efféle gondolati játszadozásra hivatkozva javasolni.

Öt érv szól a mentő célzatú kínvallatás legalizálása ellen. (1) A Daschner-ügy jogi kezeléséből kiderül, hogy az ilyen és hasonló esetek a meglévő jogi eszköztárral is megoldhatók. A kínvallatás általában tiltott maradhat, de ha valaki megsérti a tilalmat, nagyon is számításba kell venni, milyen kontextusban és milyen céllal tette. (2) A mentő célzatú kínvallatás legalizálásával a kihallgatást vezető rendőr másképp viszonyulna az adott helyzethez. Most azt kell kérdeznie magától – lévén minden

kihallgatás kellemetlen valamennyire a kihallgatottnak –, hogy, meddig mehet el. A törvény módosítása nyomán azon kellene gondolkodnia, hogy meddig kell elmennie – alkalmaznom kell-e ebben az esetben a kínvallatást, vagy sem? Valószínűleg előfordulna, hogy a rendőr a felelősségre vonást elkerülendő folyamodik erőszakhoz. (3) Minden hivatás vonz olyan embereket, akik szívesen teszik, amit annak gyakorlása során tenni kell. A rendőri hivatás elkerülhetetlenül csábítóvá válna olyanok számára, akiknek tetszene az az elképzelés, hogy a kínvallató szerepében találják meg újra önmagukat. Ezek az emberek hajlamuknál fogva nem követnék azt a maximát, amely szerint kétség esetén nem szabad kínvallatást alkalmazni. (4) A legalizálás szószólói azt szokták hangsúlyozni, hogy mentő célzatú kínvallatásra csak akkor kerülhet sor, ha ki van zárva a tévedés (a tekintetben, hogy akit kínvallatásnak akarnak alávetni, valóban az elkövetőkhöz tartozik, s hogy vallomása segít emberéleket megmenteni). Csakhogy emberi dolgokban a tévedést sohasem lehet kizárni. Ha ki akarjuk zárni a tévedést, ahhoz kategorikusan tiltani kell magát a dolgot. Ellenkező esetben mindig fenn fog állni annak lehetősége, hogy egy bíróság megállapítja, a vádlott tévesen, de legjobb tudása és lelkiismerete szerint cselekedett. Lehetséges lesz tehát, hogy *valamikor* megkínóznak valakit, aki semmi olyasmit nem tud mondani, ami segít emberéleket megmenteni. Ezzel *nem normative ugyan, de faktikusan* az ártatlanok számára is megszűnne a modern jogállamnak az a garanciája, hogy senki sem vethető alá kínvallatásnak. (5) Szószólói szerint a legalizálás természetesen nem jelenthetne szabályozatlan erőszak-alkalmazást, hanem pontosan rögzíteni kellene, hogy a kihallgató mit tehet és mit nem tehet a kihallgatott személlyel. A kérdés csak az: miért? Amikor a kínvallatás még a büntetőeljárás része volt, a vallató tapasztalatára bízták, hogy abba hagyja a kínzást, ha arra a következtetésre jut, hogy az illető ártatlan, vagy folytassa, ha úgy látja, hogy megátalkodott bűnöző. A mentő célzatú kínvallatást viszont, ha a tévedést már kizárták, szükségképpen egy bűnözővel

szemben alkalmaznák, akinek a vallomásán egy ember vagy akár ezrek élete múlik. Legyen törvényes megverni – de miért ne legyen törvényes eltörni a csontjait? Legyen törvényes eltörni a csontjait – de miért ne legyen törvényes égő cigarettát nyomni a szemébe? És így tovább. Végül ez az „eddig és ne tovább” törvényi formát kellene hogy kapjon, vagyis a parlamentben kellene vitázni róla. Eerre vonatkozó javaslatokat kellene megfogalmazni a pártprogramokban, hiszen a választó tudni akarja, hogy a pártok, amelyek közül választ, hogyan viszonyulnak a kérdéshez. Újságcikkek, politikai vitaműsorok, interjúk foglalkoznának ezekkel a javaslatokkal. Röviden: nyilvános vita folyna a kínvallatás módszereiről.

Talán nem is szükséges emlékeztetni arra, hogy a XX. században mindenhol, ahol a jogállam megszűnt, *de facto* legalizálták a kínvallatást; és mindenhol, ahol *de facto* legalizálták a kínvallatást, megszűnt a jogállam.

Ha a kínvallatást akár csak kivételes esetekben legalizálnák – ezt először (szerencsére hiába) Massu francia tábornok követelte, aki a nyilvános bírálatok ellenére zavartalanul folytatni akarta az algériai ellenállással szemben alkalmazott módszereit –, az azt jelentené, hogy hozzányúlnak az állami erőszak-monopóliumnak a modernség számára oly központi önkorlátozásához, mely a kínvallatás tilalmában egyszerre fejeződik ki faktikusan és szimbolikusan.

Aki a terrorizmus elleni harc érdekében a kínvallatás (akár csak kivételes esetekre korlátozott) legalizálását javasolja, mondván, az nem lehet, hogy „mi” ne tudjuk megvédeni magunkat, az megfelelkezik arról, hogy ezzel a javaslattal megváltoztatja a szóban forgó Mit. Nem merülünk ki fizikai létezésünkben, és a terrorizmus nem egyszerűen azért felháborító számunkra, mert veszélyeztetheti a fizikai létezésünket, hanem azért is, mert hadat üzen annak a kultúrának, amelynek megőrzését fontosnak tartjuk.

Csak egy életmód hogyanjára hivatkozhatunk.¹⁶³ Már ha tényleg fontos, hogy megőrizzük. Ha nem, akkor a XX. század első felének modelljeit fogjuk követni, amelyek túllépnek az erőszakkal szembeni modern averzió, és az erőszakba vetett bizalmat teszik életformává.

Szorongás és öntudat

Az ember nembeli lény [...] annyiban, hogy önmagához mint a jelen valót, eleven nemhez viszonyul, hogy magához mint egyetemes, ennél fogva szabad lényhez viszonyul.

Karl Marx: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*

Nem szükséges újból hangsúlyozni, hogy a modernség nem volt hű önképéhez, elég sokszor könnyen túltette magát az erőszaktól való averzióján. Ráadásul – a poentírozás kedvéért hadd fogalmazzak még egyszer megszemélyesítve – újra meg újra sikerült tagadnia ezt, még a XX. század civilizációs katasztrófái után is. Az, hogy ezek a tagadások nemcsak nem akadályozták

¹⁶³ Ernst Tugendhat: „Wie sollen wir Moral verstehen?”, in: uő: *Aufsätze 1992–2000*, Frankfurt am Main, 2001, 163–184. o., itt: 182. o. Tugendhat morálfilozófiájának fejlődéséhez ld. Jan Philipp Reemtsma: „Wie ein Neuerer den Tod gebildet (Laudatio zur Verleihung des Meister Eckart Preises an Ernst Tugendhat, Rede anlässlich der Preisverleihung am 5. 12. 2005 in Berlin), spanyolul: „Laudatio en la concesión del Premio »Meister Eckhart« a Ernst Tugendhat”, *Diálogo Científico*, 2005, 1–2. 22–31. o.

meg a katasztrófákat, hanem az extrém erőszak relegitimációjának retorikáihoz is vezettek, nem engedi, hogy jobb tudomásunk ellenére – egyfajta intellektuális drukkolásként – ragaszkodjunk hozzájuk; jöllehet így nem marad más, mint amit Richard Rorty mond (Adorno ellenében): csak annyit tehetünk, hogy összeszedjük magunkat, és újra megpróbáljuk.

Az a kérdés, hogy ki kell-e tartanunk a modernség eszményei, köztük például a kínvallatás tilalma mellett – az nem kérdés. Aki érzi a borzadályt, az osztja az eszményeket, aki nem osztja őket, az mitől borzadna. *Mutatis mutandis* érvényes itt Max Horkheimer *Dämmerung (Alkonyat)* című kötetének egyik rövid darabja, az *Entehrte Begriffe (Meggyalázott fogalmak)*:

Egy tudományos beszélgetésen egy elfogulatlan résztvevő az emberiségről beszélt. Ezt hallva egy tekintélyes, a szocializmussal szimpatizáló tudós nemes haragra gerjedt, és rendreutasította a gyanútlan kollégát: az emberiség, a „humanitás” fogalmát meggyalázta és kiüresítette a legrosszabb kapitalista gyakorlat, mely évszázadokon át vele palástolta magát. Tisztességes emberek – folytatta – ma már nem használhatják komolyan ezt a fogalmat, és nem is veszik többé a szájukra. Azt gondoltam: „Lám, egy radikális tudós! Csak hát – akkor hogyan szabad még neveznünk azt, ami jó? A többi elnevezést vajon nem gyalázta meg ugyanúgy a rossz gyakorlatot elleplező használat, mint a humanitás kifejezést?”

Pár héttel később megjelent egy könyv az illető tudóstól a kereszténység valóságáról. Először meglepődtem, aztán rájöttem, hogy nem a szót, hanem magát a dolgot vetette el.¹⁶⁴

Ez a könyv nem azoknak szól, akik elvetik „magát a dolgot”, reflexiói az ő számukra semmit sem jelentenek. Leleplezni sem akar, mint ahogy másfelől javaslatokat sem tud tenni arra, miképpen lehetne a katasztrófák után megint összhangba hozni valamennyire a modernség önképét a valósággal. De végezetül hadd fejtsem ki mégis, milyen attitűdöt gondolok szükségesnek ahhoz, hogy össze tudjuk szedni magunkat.

¹⁶⁴ Max Horkheimer: „Entehrte Begriffe”, in: uő: *Philosophische Frühschriften 1922–1932*, szerk. Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt am Main, 1987, 315. o.

Egyszer egy előadóteremben feltettem az erre az attitűdre vonatkozó kérdést, és gyorsan meg is kaptam rá a választ: „bátorság és remény”. A reményt nem tartom semmire, feleltem, amin megdöbbenek: de hiszen remény nélkül most azonnal feladhatjuk. Mire én: hogy azt tegyük, amit helyesnek tartunk, ahhoz nem szükséges reménykednünk abban, hogy sikerülni is fog, amit tenni akarunk; tegyük azért – azért viszont valóban tegyük is –, mert helyes. Ezt a válaszomat sem fogadták el. Kantnak igaza volt, amikor úgy vélte, az embernek nem elég tudnia, mi helyes, hanem legalábbis remélni akarja, hogy ha e szerint a tudás szerint cselekszik, attól a világ tényleg jobb is lesz,¹⁶⁵ habár ezzel a jámbor gyengeséggel rögtön szembe is szállt.¹⁶⁶ Brecht *A vágóhidak Szent Johannája* fent már idézett imperatívuszában fogalmazta meg ezt:

Vigyázzatok, hogy elhagyván világunk,
Ne légyetek csak jók, de egy jó világot is
Hagyjatok el!¹⁶⁷

A reménynek a modernségben magas az árfolyama, gyaníthatóan azért, mert oly sok központi reményben kellett csalatkozni. Ez elgondolkodásra kellene hogy késztessen. Forduljunk egy másik klasszikushoz. A *Faust* második részének karneváli jelenetében az „Okosság” így beszél, miközben két személyt vezet magával láncon:

¹⁶⁵ Ld. Immanuel Kant: „A vallás a pusztá ész határain belül”, in: uő: *A vallás a pusztá ész határain belül és más írások*, Gondolat, Budapest, 1980, 129–349. o. (ford. Vidrányi Katalin), valamint ennek a gondolatnak a változatát Jürgen Habermasnál: „Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie”, in: uő: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main, 2005, 216–257. o., itt: 228. skk. o.

¹⁶⁶ Ld. Immanuel Kant: „Ama közönségesen használt szólásról, hogy ez talán igaz az elméletben, ám a gyakorlatban mit sem ér”, in: uő: *Történetfilozófiai írások*, Ictus, Szeged, 1997, 167–212. o. (ford. Mesterházi Miklós).

¹⁶⁷ Brecht: *A vágóhidak Szent Johannája*, id. kiad. 132. o.

Félelem s Remény, az ember
két nagy ellensége láncon;
el az útból! félni nem kell,
ügyelek: egyik se ártson.¹⁶⁸

Ez antik értelemben veendő, az ógörögben ugyanis a félelmet és a reményt (mint a rossznak, illetve a jónak a várását) egyazon szó, az *elpisz* jelöli. Hésziodosznál az *elpisz* egyik jelentésében a jövőre vonatkozó helyes előrelátás, de az egyetlen Pandora gonosz adományai közül, amelyik nem jut el az emberekhez, így azok szerencséjükre semmit sem tudnak a jövőjükéről; a másik jelentésében a jobbnak az a várása, amely tétlenné tesz¹⁶⁹ – így használja a *Kóhelet*, a *Prédikátor könyve* is. Aiszkhülosz *Leláncolt Prométheuszában* az *elpisz* a remény értelmében szerepel, mint ami úgy kompenzál a jövőbe látás képességének hiányaért, hogy maga „vak”.¹⁷⁰ Goethénél az *elpisz* két alakja, akárcsak az ötödik felvonásban az önleírása alapján klinikai depresszióként azonosítható „Gond”, lelki szenvedéseket testesít meg. A „Félelem” mindenhol ellenségeket gyanít, a „Gond” nem látja a jövő kockázatait:

hol külön-külön, hol együtt
járjuk a mezőket egyre,
dolgoztatva, megpihenve
s gondról mit se tudva élünk;
baj nélkül mindent elérünk;
bármely háznál becsben állunk,
bátran léphetünk be hát:
sikerkül így megtalálunk
mindennek színét-javát.¹⁷¹

¹⁶⁸ Goethe: *Faust*, id. kiad. 239. o.

¹⁶⁹ Ld. Hésziodosz: „Munkák és napok”, in: uő: *Istenek születése. Munkák és napok*, Magyar Helikon, Budapest, 1976, 39–66. o., itt: 80–105. és 498. skk. sorok, 43. sk. ill. 56. o. (ford. Trencsényi-Waldapfel Imre).

¹⁷⁰ Ld. Aiszkhülosz: „Leláncolt Prométheusz”, in: uő: *Dramái*, id. kiad. 113–148. o. itt: 251. sor, 123. o. (ford. Trencsényi-Waldapfel Imre).

¹⁷¹ Goethe: i. m. 239. o.

Ez az utópia napos oldala, a reményelvé; ez maga a világ félreismerése. Erről van szó: a világ félreismeréséről. Hiszen a remény nem azt jelenti, hogy lehetségesnek tartjuk, hogy amit kívánunk, az valóban be is következik, hanem azt, hogy bár bizonytalan, valamennyire mégis bízunk benne. Reményektől függővé tenni a cselekvést, ez azzal jár, hogy a csalódás megbénítja a cselekvést. Ugyanígy megbénítja a cselekvést az, ha mindenütt a rosszat várjuk. A világ félreismerése egyaránt félreismeri a történelem nyitottságát. Mindkettő olyan premisszára alapoz, amely a legkevésbé sem tekinthető egyszerűen adottnak. Aki csak a szerint az előfeltételezés szerint cselekszik, hogy el kell hárítania, amitől fél, az beszűkíti cselekvési lehetőségeit; és ugyanez igaz arra, aki csak akkor cselekszik; ha úgy véli, megéri cselekedni, mert mégiscsak van remény. Annak a szép mondásnak, hogy a remény hal meg utoljára, csak annyi az értelme, hogy amikor valakiből kiveszett minden remény, többé nem is lehet tőle követelni semmit. Az igaz és a hamis így végső soron valamilyen esetleges diszpozíciótól tétetik függővé. Mi volna hát a reményen és a félelmen túl a megfelelő attitűd? Úgy gondolom, a szorongás.

A szorongás fogalma mindenféle filozófiai asszociációkat hív elő, és amikor a jelen összefüggésben használom, akkor a háttérben természetesen ott van az, ahogyan korábban az egzisztenciálfilozófia néhány változata használta. Itteni alkalmazása ezzel együtt nem filozófiai, semmi köze sincs a világban-benne-léttől mint olyantól való szorongáshoz *à la* Heidegger,¹⁷² kevés köze van, *per analogiam* is, Kierkegaard-nak a szabadságról és a bűnbeesésről előadott okfejtéséhez,¹⁷³ inkább van már köze Sartre reflexióihoz, noha ezek Heideggerhez és Kierkegaard-hoz egyaránt kapcsolódnak. Sartre

¹⁷² Ld. Martin Heidegger: *Lét és idő*, Gondolat, Budapest, 1989, 340. o. (ford. Vajda Mihály és mások).

¹⁷³ Ld. Søren Kierkegaard: *A szorongás fogalma*, Göncöl, Budapest, 1993 (ford. Rácz Péter).

a következőképpen különbözteti meg a félelmet és a szorongást:

A tériszony szorongás, mivel nem attól borzongok, hogy a szakadékba zuhanok, hanem hogy belevetem magamat. Egy olyan szituáció, amely félelmet kelt, mert kívülről életem és létem megváltoztatásával fenyeget, szorongást vált ki, amennyiben nem bízom a szituációra adott saját reakcióimban.¹⁷⁴

Sartre különbséget tesz a jövőtől és a múlttól való szorongás között. A jövőtől való szorongás a saját szabadság tudata: nem tudom, mi minden lehetséges számomra, nem tudom, ki leszek holnap vagy holnapután. A múlttól való szorongás – Sartre ezt a játékszenvedélyébe visszaeső emberrel példázza – abból fakad, hogy egyszer már akartam tenni vagy nem tenni valamit, és egészen másként cselekedtem.

Ez annyiban párhuzamos az ebben a könyvben tárgyalt problémákkal, hogy teljesen nyitott, mi lesz a modern erőszak-averzió kultúrájából. Egyedül annyit tudunk, hogy nagyon könnyű volt elpusztítani. És annyit sejtünk – annyit kellene sejtenünk –, hogy rajtunk múlhat, rajtunk, akik fenn akarjuk tartani, nem pedig valaki másokon, hogy elpusztítjuk-e újra, talán immár örökre. A múltbeli coping-stratégiák csődöt mondtak (amennyiben öntudatlan eszközül szolgáltak arra, hogy a modernség valóságát önképének megszépítésével lehessen fenntartani), és a jelen csak e felől a háttér felől látható át. Ismerjük ezeknek a stratégiáknak a kockázatait, és az nem megy, hogy úgy tegyünk, mintha; mert a bizalom gyakorlatai nem engednek iróniát.

Az irónia kitűnő stratégia viszont a szorongás leküzdésére: távolságot tudok teremteni önmagamtól. De amennyire tanácsos az egyéni esetben leküzdeni a szorongást, annyira kevésbé ajánlatos ugyanez a modernség kultúrája tekintetében a XX. század katasztrófái után. Ezt a

¹⁷⁴ Jean-Paul Sartre: *A lét és a semmi. Egy fenomenológiai ontológia vázlatja*, L'Harmattan, Budapest, 2006 (ford. Seregi Tamás, a fordítást módosítottam – A ford.).

kultúrát csak szorongva lehet fenntartani – szorongva a múlt megismétlődésétől és a jövő bizonytalanságaitól. Ám ekkor szükséges valamilyen komplementum, megakadályozandó, hogy ezt a kultúrát tönkregtegye a csüggedtség; a magát a leleplezéssel összetévesztő elemzés és a pusztulás feletti öröme kifutó irónia kombinációja. Ez a komplementum az *öntudat*. Az az öntudat, amelyre itt gondolok, hagyományosan a farizeuság gyanújába keveredik, mert közelebb van a farizeusnak ahhoz a mondasághoz, hogy „Köszönöm, Istenem, hogy nem olyan vagyok, mint azok ott”, mint ahhoz a sóhajhoz, hogy „Isten irtalmazzon nekem, szegény bűnösnek”. De: ez a fajta öntudat vitt rá sok embert arra, hogy halálos veszélyben lévő zsidókat bújtasson és megmentse az életüket. A „Nem tartozom a gyilkosaik közé” öntudata volt ez.¹⁷⁵

Ebben az összefüggésben az: öntudat annyiban *komplementuma a szorongásnak*, amennyiben a szorongás létezésem belőlem magamból adódó esetlegességének a tudata (avagy a szabadságé), míg az öntudat – újból Sartre-hoz kapcsolódva – olyan életbeli attitűd, amely lehetővé teszi, hogy ezt a kontingenciát tudatos választásként éljük meg és így *akarjuk* megélni továbbra is.

Hogy a kontroll, interakció és képzelet hármasan belül melyik a döntő elem, az nem állapítható meg. A három elem bármelyikének pusztulásával vagy akár csak súlyos károsodásával összedől a bizalom triásza. Még egyszer tehát: mi akadályozta meg önképünk olyan mértékű károsodását, amelynek következtében a kontroll és a képzelet (az ezzel kapcsolatos félelmeket a bevezetésben idéztem) szintén összeomlott volna?

Az erőszak dinamikájára vonatkozó belátásaink, az a rémületünk, hogy a modernségbe vetett bizalom egy pillanat alatt átváltozhat az erőszakba ve-

¹⁷⁵ Ld. Eva Fogelman: *„Wir waren keine Helden”. Lebensretter im Angesicht des Holocaust. Motive, Geschichten, Hintergründe*, Frankfurt am Main–New York, 1995; Jan Philipp Reemtsma: „Theorie der Moral nach Todorov und Luhmann”, in: uő: *„Wie hätte ich mich verhalten?” und andere nicht nur deutsche Fragen*, id. kiad. 75–100. o.

tett bizalommal; más társadalmi szerepekhez van-
nak hozzárendelve, mint a társadalmi bizalom
gyakorlataiban való részvételünk.

Belátásaink distanciára és ironiára készítetnek, ám
ezeknek a bizalom játékában nincs helyük. A bizalom
reorientációjának – nem ironikus, nem belátásvezérelt –
gyakorlata kellene ahhoz, hogy a modernséget végérvé-
nyesen romba döntsük. Ez minden további nélkül lehet-
séges volna, mint ahogy 1933-ban minden további nélkül
lehetséges is volt. De tudásunkból talán kialakul egyfaj-
ta érzékenység annak megítélésében, amit teszünk vagy
nem teszünk, s ez hatással lehet létezésünkre mint szere-
pek hordozójára.

*A morál, minthogy az egész emberre vonatkozik
(s ennyiben nem modern), a funkciórendszereket
keresztve artikulálódik; és ugyanígy bontakozik.
Aki a szorongás médiumában lerakódott tudásunk
is annak törékenységről, amit értékelünk a mo-
dernségben. Ezért nem haszontalan a tudás: ha
szerencsénk van, átváltozik érzékenységgé.*

Polonius végrendelete

A felvilágosodás settembrinis karaktere sokaknak nem
tetszik, pedig jó oka van, olyan oka, amely valamennyi
társadalomtudományban érvényesül: aki teoretizál, az
nem üt; ha egy társadalom embereket bíz meg azzal, hogy
rőla gondolkodjanak, akkor nyilván hisz abban, hogy az
ő kora olyan kor, amelyben a gondolkodás segít. Hogy
a vita másik résztvevője Naphta, az Settembrini igazát
erősíti.

*Talán ez a poénja minden, a történelemmel és
a társadalommal foglalkozó elméletalkotásnak: on-
gyan van.*

Aki gondolkodik, az nem dühöng, ha mégannyira kritizál is: a gon-
dolkodás szublimálta a dühöngést. A gondolkodó nem akarhat ártani
magának, ezért másoknak sem akar ártani.¹⁷⁶

Ez helyes, de nem tematizálja a másik oldalt. A nyuga-
lom, amelyet a teoretizálás megteremt magának, a fecse-
gessel nyert haladék. Akit fenyegettek már halállal, ismeri
ezt: igyekszik rábeszélteni a másikat, hogy álljon el a szán-
dékától, ám ezzel valójában csak haladékhoz próbál jut-
ni. Adorno írt valamit az európai felvilágosodás alapvető
alakzatáról, ami rá magára és kultúránk sok más szerző-
jére is érvényes:

A beszéd, amely kijátssza a fizikai erőszakot, képtelen abbamarad-
ni. Áradata paródiaként kíséri a tudatáramot, magát a gondolkodást:
annak megtéveszthetetlen autonómiájához az örültség egy mozga-
nata – mániakusság – társul [...]¹⁷⁷

Karl Kraus írásai és beszédei – miként Jean Paul művei
is – olyanok, mint egy szakadatlan beszédfolyam, amely
nem lezárul, ahol vége van, csupán abbamarad, hogy rö-
gön újrainduljon. Ezt már Eliás Canetti észrevette, de nem
látta meg benne szorongás és öntudat sajátos keverékét.
Christoph Martin Wieland, a német felvilágosodás nagy
szerzője kétségkívül tudott szentenciákban fogalmazni;
ezeket azonban olyan szakaszok közé ékelte, amelyek
sok olvasót elriasztanak hosszúságukkal: Sokáig nem
tűnt fel senkinek az sem, hogy Lessing Náthánja csak
azért marad életben, mert fecseg az életéről. Időt akar
nyerni és kommunikatív fölénybe akar kerülni, ezért
előadja a szép parabolát a gyűrűkről (hogy valóban lé-

¹⁷⁶ Theodor W. Adorno: *Resignation*, 798. o.

¹⁷⁷ Max Horkheimer-Theodor W. Adorno: *A felvilágosodás dialektikája. Filozófiai töredékek*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2011, 93. o. (ford. Bayer József és mások, a fordítást átdolgozta Mesterhá-
zi Miklós).

teztek-e, nem tudjuk).¹⁷⁸ Elmond egy mesét, amelyben nem annyira a „Figyelj!” a fontos, mint inkább az, hogy most csak a beszéd számít, semmi más. Shakespeare *Coriolanus*-ában Menenius Agrippa forradalmat akadályoz meg fecsegésével: a lázadó polgárok meghallgatják a hasról és a test többi tagjáról szóló képtelen történetet, de éppen ez a lényeg: hogy meghallgatják, és elismerik, hogy ha meghallgatják, az jó valamire.

Shakespeare – még egyszer – azért kap olyan nagy szerepet ebben a könyvben, mert korok között áll. Kiismerte magát a reneszánszban, mely kiismerte magát hatalom és erőszak dolgában, már ismerte a modernséget, mely épp kezdte kialakítani erőszak-averzióját, és olyan alakokat teremtett, akik a történelem színpadán csak később jelentek meg: olyanokat, akik félreismerik az erőszakot. A legjobb közülük a *Hamlet* Poloniusa. Hiába a király tanácsadója, nem tudja, mi a helyzet, sejtelve sincs arról, hogy a király megölte a saját bátyját, a törvényes uralkodót, mégpedig annak feleségével szövetkezve, akivel most együtt hál. Semmit sem tud az éjszakánként megjelenő kísértetről, az atya szellemének parancsát követve a gyilkosság leleplezésére és megbosszulására készülő és az ehhez megfelelő szerepet kereső Hamletről pedig azt hiszi, hogy az ő, Polonius lánya iránt érzett szerelem betege lett. Polonius az egész darabban csak beszél, amíg meg nem hal. Rögtön az elején kiokítja fiát, a tanulni Párizsba induló Laertest, és intelmei olyan izléstelenül banálisak, hogy anakronisztikus szóval nyárs-polgárinak nevezhetők. Laertes, úgymond, ügyeljen arra, mit mond, ne tegyen semmi illetlen dolgot, legyen barátságos, de ne legyen jó barátja mindenkinek, nézze meg alaposan, kivel köt barátságot, viszont ha egyszer barátságot kötött, akkor tartson ki benne; óvakodjon perpatvarba kerülni, de ha mégis vívni kell, leckéztesse meg ellenfelét; hallgassa meg, mások hogyan ítélnek, de maga ne ítéljen, ne kérjen és ne adjon kölcsön, öltözzön rendesen, de ne piperkóc módjára, és így tovább, csupa olyan

¹⁷⁸ Ld. Reemtsma: „Nathan schweigt”, id. kiad.

jó tanács, amelyet az apák ősidóktól adnak, a fiúk pedig nem szeretnek hallani. Végül:

Mindenek fölött

Légy hű magadhoz: így, mint napra éj,

Következik, hogy ál máshoz se léssz.

Isten veled: áldásom benned ezt

Érlelje majd meg.¹⁷⁹

Polonius nevetséges, de mi egyebet lehetne mondani? Talán azt, hogy ha komolyak akarunk lenni egymással, időnként nevetségesnek kell lennünk. A végén – nem a darab, hanem az élete végén – Polonius elrejtőzik, hogy kihallgassa Hamlet és anyja beszélgetését, miután azt tanácsolta a királynénak, hogy beszéljen a fia lelkére. Rövid szóváltás után Gertrud megrémül, és segítségért kiált. Polonius csatlakozik hozzá:

POLONIUS (a függöny megett)

Hó! segítség! hej! segítség!

HAMLET

Hahó! patkány? (Kardot ránt)

Meghalt; itt egy arany rá!

Meghalt. (Átszúr a kárpiton)

POLONIUS (a függöny megett)

Végem van. Ó –¹⁸⁰

Ezek az utolsó szavai. Hamletnek, aki azt hitte, hogy a király van a függöny mögött, ezek az utolsó szavai hozzá:

Szegény izgága vén bolond, nyugodj.

Különbnek véltelek; magad kerested:

Veszélyes, ládd-e, a túl-buzgalom.¹⁸¹

Ez utóbbi azonban kérdéses. Ha Polonius előjön a kárpit mögül, és megpróbálja kibeszélni magát, azzal elkerülni talán nem tudta volna, de kitolhatta volna a halálát. Okosabban tette volna, ha többet fecseg.

¹⁷⁹ Shakespeare: „Hamlet”, I. felvonás, 3. szín, id. kiad. 345. o.

¹⁸⁰ I. m. III. felvonás, 4. szín, 412. o.

¹⁸¹ Uo.

[A]z okos ember – a közmondással ellentétben – mindig kísértést érez arra, hogy túl sokat beszéljen. Objektíve az a félelem vezérli, hogy ha nem bizonygatja szakadatlan a szó ingatag fölényét az erővel szemben, az újból megfosztja őt ettől a fölénytől.¹⁸²

Ehhez aztán már nincs mit hozzátenni.

¹⁸² Horkheimer–Adorno: i. m. 93. sk. o.

BIBLIOGRÁFIA

- Abbt, Thomas: „Vom Tode für das Vaterland”, in: Johannes Kunisch (szerk.): *Aufklärung und Kriegserfahrung. Klassische Zeitzeugen zum Siebenjährigen Krieg*, Frankfurt am Main, 1996; 589–650. o.
- Adams, Douglas: *Das Leben, das Universum und der ganze Rest*, München, 1983.
- Adorno, Theodor W.: „Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben”, in: uő: *Gesammelte Schriften*, szerk. Rolf Tiedemann, 4. k. Frankfurt am Main, 1997.
- Adorno, Theodor W.: „Negative Dialektik”, in: uő: *Gesammelte Schriften*, szerk. Rolf Tiedemann, 6. k. Frankfurt am Main, 1997.
- Adorno, Theodor W.: „Marginalien zu Theorie und Praxis”, in: uő: *Gesammelte Schriften*, szerk. Rolf Tiedemann, 10.2. k. Frankfurt am Main, 1997, 759–782. o.
- Aiszkhülosz: „Leláncolt Prométheusz”, in: uő: *Drámái*, Európa, Budapest, 1963, 113–148. o. (ford. Trencsényi-Waldapfel Imre).
- Aiszkhülosz: „Eumeniszek”, in: uő: *Drámái*, Európa, Budapest, 1963, 241–275. o. (ford. Devcséri Gábor).
- Alperovitz, Gar: *Hiroshima. Die Entscheidung für den Abwurf der Bombe*, Hamburg, 1995.
- Alperovitz, Gar: „Hiroshima”, in: Hamburger Institut für Sozialforschung (szerk.): *200 Tage und 1 Jahrhundert. Gewalt und Destruktivität im Spiegel des Jahres 1945*, Hamburg, 1995, 237–250. o.
- Althoff, Gerd: „Spielen die Dichter mit den Spielregeln der Gesellschaft?”, in: uő: *Inszenierte Herrschaft. Geschichtsschreibung und politisches Handeln im Mittelalter*, Darmstadt, 2003, 251–273. o.
- Aly, Götz: *Hitler népállama – Rablás, faji háború és nemzeti szocializmus*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2012 (ford. Teller Katalin).

Aly, Götz: „Endlösung”. Völkerverschiebung und der Mord an den europäischen Juden, Frankfurt am Main, 1995.

Améry, Jean: „A szellem határán”, in: uő: *Túl bűnön és bűnhődésén. Esszék. Egy letepert ember kísérletei a felülkerekedésre*, Múlt és Jövő, Budapest, 2002, 17–40. o. (ford. Blaschik Éva).

Améry, Jean: „A kínvallatás”, in: uő: *Túl bűnön és bűnhődésén. Esszék. Egy letepert ember kísérletei a felülkerekedésre*, Múlt és Jövő, Budapest, 2002, 41–63. o. (ford. Blaschik Éva).

Anders, Günther: *Die Antiquiertheit des Menschen*, 1. k. *Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, München, 1987.

Anderson, Jon Lee: *Che. Die Biographie*, München, 1999.

Angrick, Andrej: *Besatzungspolitik und Massenmord. Die Einsatzgruppe D in der südlichen Sowjetunion*, Hamburg, 2003.

Applebaum, Anne: *Der Gulag*, Berlin, 2003. Magyarul: uő: *A Gulag története, I–II.* k. Európa, Budapest, 2005. (ford. Tomori Gábor).

Arasse, Daniel: *Die Guillotine. Die Macht und das Schauspiel der Gerechtigkeit*, Reinbek, 1988.

Arendt, Hannah: *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*, a hagyatékban fennmaradt kézirat alapján szerk. Jerome Kohn, München, 2006.

Arendt, Hannah: „Mi marad? Az anyanyelv. Günter Gaus beszélgetése Hannah Arendttel”, in: Balogh László Levente–Bíró Kaszás Éva (szerk.): *Fogódzó nélkül. Hannah Arendt-olvasókönyv*, Kalligram, Pozsony, 2008, 11–42. o., itt: 29. o. (ford. Balogh László Levente).

Arendt, Hannah: „Über den Zusammenhang von Denken und Moral”, in: uő: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I*, München, 1994, 128–155. o.

Arendt, Hannah: *A totalitarizmus gyökerei*, Európa, Budapest, 1992 (ford. Braun Róbert és mások).

Arendt, Hannah: „Die vollendete Sinnlosigkeit”, in: uő: *Nach Auschwitz. Essays & Kommentare I*, szerk. Eike Geisel és Klaus Bittermann, Berlin, 1989, 7–30. o.

Arendt, Hannah: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München, 1981.

Arendt, Hannah: *Macht und Gewalt*, München, 1970.

Arendt, Hannah: *Elemente und Ursprünge totalitärer Herrschaft*, Frankfurt am Main, 1958.

Arendt, Hannah–Jaspers, Karl: *Briefwechsel 1926–1969*, szerk. Lotte Köhler és Hans Saner, München, 1987.

Arisztotelész: *Poétika*, szerk. és jegyz. Bolonyai Gábor, Pannon-Klett, Budapest, 1997 (ford. Ritoók Zsigmond).

Arisztotelész: *Politika*, Gondolat, Budapest, 1969 (ford. Szabó Miklós).

Assmann, Jan: *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München, 2003.

Augstein, Franziska: „Taten und Täter”, utószó in: Hannah Arendt: *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*, München, 2006, 177–195. o.

Augustinus: *Bekenntnisse. Lateinisch-deutsch*, Norbert Fischer bevezetőjével, Düsseldorf–Zürich, 2004 (ford. Wilhelm Thimme).

Magyarul: uő: *Vallomások*, Gondolat, Budapest, 1987. (ford. és jegyz. Városi István).

Ayers, Mary: *Mother-Infant Attachment and Psychoanalysis. The Eyes of Shame*, New York, 2003.

Baberowski, Jörg: „Moderne Zeiten?”, in: uő (szerk.): *Moderne Zeiten? Krieg, Revolution und Gewalt im 20. Jahrhundert*, Bonn, 2006, 7–11. o.

Baberowski, Jörg: „Diktaturen der Eindeutigkeit”, in: uő (szerk.): *Moderne Zeiten? Krieg, Revolution und Gewalt im 20. Jahrhundert*, Bonn 2006, 37–59. o.

Baberowski, Jörg: *Der rote Terror. Die Geschichte des Stalinismus*, München, 2004.

Bajohr, Frank: „Arisierung“ in Hamburg. Die Verdrängung der jüdischen Unternehmer 1933–1945, *Hamburger Beiträge zur Sozial- und Zeitgeschichte*, szerk. Forschungsstelle für Zeitgeschichte, 35. k. Hamburg, 1997.

Bauman, Zygmunt: *Moderne und Ambivalenz*, Hamburg, 1992.

Benjamin, Walter: „Az erőszak kritikájáról“, in: uő: *Angelus Novus. Értekezések, kísérletek, bírálatok*, Magyar Helikon, Budapest, 1980, 25–56. o. (ford. Bence György).

Bielefeld, Ulrich: *Nation und Gesellschaft. Selbstthematisierungen in Frankreich und Deutschland*, Hamburg, 2003.

Blanc, Olivier: *Der letzte Brief. Die Schreckensherrschaft der Französischen Revolution in Augenzeugenberichten*, Bêcs–Darmstadt, 1988.

Bleicken, Jochen: *Augustus. Eine Biographie*, Berlin, 1998.

Blitz, Hans-Martin: *Aus Liebe zum Vaterland. Die deutsche Nation im 18. Jahrhundert*, Hamburg, 2000.

Bloom, Harold: *Shakespeare. Die Erfindung des Menschlichen*, Berlin, 2000.

Blume, Dieter: *Regenten des Himmels. Astrologische Bilder in Mittelalter und Renaissance (Studien aus dem Warburg-Haus)*, szerk. Wolfgang Kamp és mások, 3. k.), Berlin, 2000.

Boehlich, Walter: *Der Berliner Antisemitismusstreit*, Frankfurt am Main, 1988.

Bohrer, Karl Heinz: *Die Ästhetik des Schreckens. Die pessimistische Romantik und Ernst Jüngers Frühwerk*, Frankfurt am Main–Berlin–Bêcs, 1983.

Böhme, Gernot–Böhme, Hartmut: *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*, Frankfurt am Main, 1985.

Braudel, Fernand: *Der Handel*, München, 1990.

Braunsperger, Gudrun: *Sergej Nečaeu und Dostoevskijs Dämonen. Die Geburt eines Romans aus dem Geist des Terrorismus*, Frankfurt am Main, 2002.

Brecht, Bertolt: „Die Maßnahme“, in: uő: *Gesammelte Werke in 20 Bänden*, 2. k. Stücke 2, Frankfurt am Main, 1967, 631–663.

Brecht, Bertolt: „Die Antigone des Sophokles. Nach der Hölderlinschen Übertragung für die Bühne bearbeitet“, in: uő: *Gesammelte Werke in 20 Bänden*, 6. k. Stücke 6, Frankfurt am Main, 1967, 2273–2327. o.

Brecht, Bertolt: *A vágóhidak Szent Johannája*, Európa, Budapest, 1961 (ford. Szemlér Ferenc).

Brechtken, Magnus: „Madagaskar für die Juden“. Antisemitische Idee und politische Praxis 1885–1945, München, 1997.

Browning, Christopher R.: *Die Entfesselung der „Endlösung“. Nationalsozialistische Judenpolitik 1939–1942*, München, 2003.

Browning, Christopher R.: *Ganz normale Männer. Das Reserve-Polizeibataillon 101 und die „Endlösung“ in Polen*, Reinbek, 1993.

Bude, Heinz: „Am Ende ratlos. Was hat die Soziologie zur Katastrophengeschichte des 20. Jahrhunderts zu sagen?“, *Mittelweg* 36, 3 (1994), 6, 40–46. o.

Burrin, Philippe: *Hitler und die Juden. Die Entscheidung für den Völkermord*, Frankfurt am Main, 1993.

Büchner, Georg: „Danton halála“, in: uő: *Összes művei*, Osiris, Budapest, 2003, 5–69. o. (ford. Kosztolányi Dezső).

Canfora, Luciano: *Caesar, der demokratische Diktator*, München, 2001.

Campe, Johann Heinrich: *Robinson der jüngere, zur angenehmen und nützlichen Unterhaltung für Kinder*, Stuttgart, 1981.

Camus, Albert: „Caligula“, in: uő: *Caligula. Félreértés*, Fiksz, Budapest, 1999, 5–75. o. (ford. Illés Endre).

Camus, Albert: *Dramen*, Reinbek, 1959.

Canetti, Elias: *Tömeg és hatalom*, Európa, Budapest, 1991 (ford. Bor Ambrus).

Capelle, Wilhelm (szerk.): *Die Vorsokratiker. Die Fragmente und Quellenberichte*, Stuttgart, 1968.

Carlyle, Thomas: *A francia forradalom története*, I-II. k. Révai, Budapest, é. n. (ford. Baráth Ferenc).

Carr, Edward Hallett: *Romantiker der Revolution. Ein russischer Familienroman aus dem 19. Jahrhundert*, Frankfurt am Main, 2004.

Cesarani, David: *Adolf Eichmann. Bürokrat und Massenmörder*, Berlin, 2004.

Claessens, Dieter: „Macht und Herrschaft, soziale Zwänge und Gewalt“, in: Hermann Korte-Bernhard Schäfers (szerk.): *Einführung in Hauptbegriffe der Soziologie*, Opladen, 2000, 159–170. o.

Clausen, Lars: „Übergang zum Untergang“, in: uő: *Krasser sozialer Wandel*, Opladen, 1994, 13–50. o.

Clausen, Lars: *Produktive Arbeit – destruktive Arbeit*, Berlin, 1988.

Chlewniuk, Oleg W.: *Das Politbüro. Mechanismen der Macht in der Sowjetunion der dreißiger Jahre*, Hamburg, 1998.

Clot, André: *Al Andalus. Das maurische Spanien*, Düsseldorf-Zürich, 2003.

Colpe, Carsten-Schmidt-Biggemann, Wilhelm (szerk.): *Das Böse. Eine historische Phänomenologie des Unerklärlichen*, Frankfurt am Main, 1993.

Conquest, Robert: *Der große Terror. Sowjetunion 1934–1938*, München 1992.

Cortés, Hernán: *Die Eroberung Mexikos. Drei Berichte an Kaiser Karl V*, Frankfurt am Main, 1980.

Coster, Charles de: *Thyl Ulenspiegel* (1868), Szépirodalmi, Budapest, 1981 (ford. Illyés Gyula és Szabó Lőrinc).

Dahlheim, Werner: *Julius Caesar. Die Ehre des Kriegers und die Not des Staates*, Paderborn, 2005.

Dahn, Felix: „Das Kriebsrecht. Für den Tornister deutscher Soldaten“, in: uő: *Bausteine. Gesammelte kleine Schriften. Fünfte Reihe: Erste Schicht. Völkerrechtliche und staatsrechtliche Studien*, Berlin, 1884, 1–44. o.

Dahn, Felix: „Vom Werden und Wesen des Rechts“, in: uő: *Bausteine. Gesammelte kleine Schriften. Vierte Reihe: Erste Schicht. Rechts-philosophische Studien*, Berlin, 1883, 291–310. o.

Dallaire, Roméo: *Handschlag mit dem Teufel*, Frankfurt am Main, 2005.

Delbrück, Hans: *Geschichte der Kriegskunst im Rahmen der politischen Geschichte, Dritter Teil: Das Mittelalter. Von Karl dem Großen bis zum späten Mittelalter*, Hamburg, 2003.

Demandt, Alexander: *Das Privatleben der römischen Kaiser*, München, 1996.

Des Forges, Alison: *Kein Zeuge darf überleben. Der Genozid in Ruanda*, Hamburg, 2002.

Dickie, John: *Cosa Nostra. Die Geschichte der Mafia*, Frankfurt am Main, 2006.

Diekmann, Irene-Schoeps, Julius H. (szerk.): *Das Wilkomirski-Syndrom. Eingebildete Erinnerungen oder Von der Sehnsucht, Opfer zu sein*, Zürich, 2002.

Diewald-Kerkmann, Gisela: „Denunziantentum und Gestapo. Die freiwilligen Helfer aus der Bevölkerung“, in: Gerhard Paul-Klaus-Michael Mallmann (szerk.): *Die Gestapo – Mythos und Realität*, Darmstadt 1995, 288–305. o.

Diner, Dan: „Erwägungen zu einer Historik des Nationalsozialismus“, in: Siegfried Blaschke és mások (szerk.): *Zerstörung des moralischen Selbstbewusstseins: Chance oder Gefährdung*, Frankfurt, 1988, 49–65. o.

Diogenész Laertiosz: *A filozófiában jeleskedők élete és nézetei*, 1–2. k. Jel, Budapest, 2005 (ford. Rokay Zoltán).

Domenach, Jean-Luc: *Der vergessene Archipel. Gefängnisse und Lager in der Volksrepublik China*, Hamburg, 1995.

Dosztojevszkij, Fjodor Mihajlovics: *Ördögök*, Európa, Budapest, 1983. (ford. Makai Imre).

Dörner, Dietrich: *Die Logik des Mißlingens*, Reinbek, 1989.

Drewermann, Eugen: *Strukturen des Böse. Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer, psychoanalytischer, philosophischer Sicht*, 1-3. k. Paderborn, 1978.

Duerr, Hans Peter: *Obszönität und Gewalt*, Frankfurt am Main, 1993.

Dülmen, Richard van (szerk.): *Entdeckung des Ich. Die Geschichte der Individualisierung vom Mittelalter bis zur Gegenwart*, Köln-Weimar-Bécs, 2001.

Dülmen, Richard van: *Gesellschaft der frühen Neuzeit: Kulturelles Handeln und sozialer Prozeß. Beiträge zur historischen Kulturforschung*, Bécs-Köln-Weimar, 1993.

Dülmen, Richard van: *A rettenet színháza. Ítélezési gyakorlat és büntetőrituálék a kora újkorban*, Századvég, Budapest, 1990 (ford. Bérczes Tibor).

Dülmen, Richard van: „Das Schauspiel des Todes. Hinrichtungsrituale in der frühen Neuzeit”, in: uő-Norbert Schindler (szerk.): *Volkskultur. Zur Wiederentdeckung des vergessenen Alltags (16.-20. Jahrhundert)*, Frankfurt am Main, 1984, 203-245. o.

Dürrenmatt, Friedrich: „Titus Andronicus”, in: uő: *Dramák*, 1-2. k. Európa, Budapest, 1977, 1. k. 375-447. o. (ford. Eörsi István).

Dürrenmatt, Friedrich: „A gyanú”, in: uő: *Válogatott elbeszélések 2*, Európa, Budapest, 2002, 5-171. o. (ford. Magyar István).

Einstein, Albert-Freud, Sigmund: *Háború, de miért?*, Glória, Budapest, é. n. (ford. Bodnár György és Tóth Gergely).

Eisenstadt, Shmuel N.: „Vertrauen, kollektive Identität und Demokratie”, in: Martin Hartmann-Claus Offe, Claus (szerk.): *Vertrauen. Die Grundlage des sozialen Zusammenhalts*, Frankfurt am Main, 2001, 333-363. o.

Elias, Norbert: *A civilizáció folyamata. Szociogenetikus és pszichogenetikus vizsgálódások*, Gondolat, Budapest, 1987 (ford. Berényi Gábor).

Endress, Martin: *Vertrauen*, Bielefeld, 2002.

Englund, Peter: *Die Verwüstung Deutschlands. Eine Geschichte des Dreißigjährigen Krieges*, Stuttgart, 1998.

Enzensberger, Hans Magnus: *Schreckens Männer. Versuch über den radikalen Verlierer*, Frankfurt am Main, 2006.

Eschbaumer, Gloria: *Bescheidenliche Tortur. Der ehrbare Rat der Stadt Nördlingen im Hexenprozeß 1593/94 gegen die Kronenwirtin Maria Holl*, Nördlingen, 1983.

Euripidész: „Trójai nők”, in: uő: *Összes drámái*, Európa, Budapest, 1984, 499-545. o. (ford. Kárpáti Csilla).

Faber, Karl-Georg-Ilting, Karl-Heinz: „Macht, Gewalt”, in: Otto Brunner-Werner Conze-Reinhard Koselleck (szerk.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, 1-8. k. Stuttgart, 2004, 3. k. 817-935. o.

Fest, Joachim C.: *Der Untergang. Hitler und das Ende des Dritten Reiches. Eine historische Skizze*, Berlin, 2002.

Fest, Joachim C.: *Staatsstreich. Der lange Weg zum 20. Juli*, Berlin, 1994.

Figes, Orlando: *Die Tragödie eines Volkes. Die Epoche der russischen Revolution 1891 bis 1924*, Berlin, 1998.

Flasch, Kurt: *Die geistige Mobilmachung. Die deutschen Intellektuellen und der Erste Weltkrieg*, Berlin, 2000.

Flasch, Kurt: *Augustin. Einführung in sein Denken*, Stuttgart, 1994.

Flasch, Kurt (szerk.): *Aufklärung im Mittelalter? Die Verurteilung von 1277. Das Dokument des Bischofs von Paris*, eingeleitet, übersetzt und erklärt von Kurt Flasch, Mainz, 1989.

Foucault, Michel: *Felügyelet és büntetés. A börtön története*, Gondolat, Budapest, 1990 (ford. Fázsy Anikó és Csűrös Klára).

Frank, Richard B.: „Keine Atombombe, kein Kriegsende. Das Scheitern der Operation Olympic in Japan, November 1945”, in: Robert Cowley (szerk.): *Was wäre geschehen, wenn? Wendepunkte der Weltgeschichte*, München, 2004, 478–499. o.

Freud, Sigmund: „A neurotikus családrégénye”, in: uő: *Válogatás az életműből*, szerk. Erős Ferenc, Európa, Budapest, 2003, 287–291. o. (ford. Schulz Katalin).

Freud, Sigmund: „Három értekezés a szexualitás elméletéről”, in: uő: *Művei IV. A szexuális élet pszichológiája*, szerk. Erős Ferenc, Cserépfalvi, Budapest, 1995, 3–131. o. (ford. Ferenczi Sándor).

Freud, Sigmund: „Időzerű gondolatok a háborúról és a halálról”, in: uő: *Művei V. Tömegpszichológia*, szerk. Erős Ferenc, Cserépfalvi, Budapest, 1995, 159–184. o. (ford. Szalai István).

Freud, Sigmund: „Tömegpszichológia és én-analízis”, in: uő: *Művei V. Tömegpszichológia*, szerk. Erős Ferenc, Cserépfalvi, Budapest, 1995, 185–248. o. (ford. Szalai István).

Freud, Sigmund: „Rossz közérzet a kultúrában”, in: uő: *Esszék*, Gondolat, Budapest, 1982, 327–405. o. (ford. Linczéni Adorján).

Freud, Sigmund: *Az ősvilági és az én*, Pantheon, Budapest, é. n. o. (ford. Dr. Hollós István és Dr. Dukas Géza).

Friedenthal, Richard: *Entdecker des Ich. Montaigne, Pascal, Diderot*, München, 1969.

Friedländer, Saul: *Das Dritte Reich und die Juden, 1. k. Die Jahre der Verfolgung 1933–1939*, München, 1998. Magyarul: uő: *A náci Németország és a zsidók 1933–1945*, Múlt és Jövő, Budapest, 2013. (ford. Lázár Júlia).

Friedländer, Saul: *Das Dritte Reich und die Juden, 2. k. Die Jahre der Vernichtung 1940–1945*, München, 2006.

Fromm, Erich: *Anatomie der menschlichen Destruktivität*, Stuttgart, 1974.

Ganzfried, Daniel: *... alias Wilkomirski. Die Holocaust-Travestie*, Berlin, 2002.

Gernhardt, Robert: *Gedichte 1954–94*, Zürich, 1996.

Giddens, Anthony: *Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung*, Frankfurt am Main–New York, 1998.

Giddens, Anthony: *Konsequenzen der Moderne*, Frankfurt am Main, 1995.

Gneisenau, Neidhardt von: „Plan zur Vorbereitung eines Volksaufstands”, in: *Guerrilleros, Partisanen. Theorie und Praxis*, szerk. és bev. Joachim Schickel, München, 1970, 41–68. o.

Goethe, Johann Wolfgang: „Faust. Eine Tragödie”, szerk. Albrecht Schöne, in: uő: *Sämtliche Werke. Briefe, Tagebücher und Gespräche*, szerk. Friedmar Apel és mások, 7/1. k. Frankfurt am Main, 1999.

Goethe, Johann Wolfgang: *Faust*, Európa, Budapest, 1986, 151–153. o. (ford. Jékely Zoltán).

Goethe, Johann Wolfgang: „Mainz ostroma (Részletek)”, in: uő: *Önéletrajzi írások*, Európa, Budapest, 1984, 591–609. o. (ford. Györfly Miklós).

Goethe, Johann Wolfgang: *Életemből. Költészet és valóság*, Európa, Budapest, 1982 (ford. Szöllősy Klára).

Goethe, Johann Wolfgang: „Götz von Berlichingen”, in: uő: *Drámák*, 1. k. Európa, Budapest, 1963, 5–116. o. (ford. Vajda Miklós).

Goethe, Johann Wolfgang: „Egmont”, in: uő: *Drámák*, 1. k. Európa, Budapest, 1963, 117–205. o. (ford. Keresztury Dezső).

Goncsarov, Ivan Alekszandrovics: *Oblomov*, Új Magyar Könyvkiadó, Budapest, 1953 (ford. Németh László).

Gottfried von Strassburg: *Tristan*, Borda Antikvárium, Zebegény, 2012 (ford. Márton László).

Gourevitch, Philip: *Wir möchten Ihnen mitteilen, daß wir morgen mit unseren Familien umgebracht werden*, Berlin, 1999.

Görich, Knut: *Die Ehre Friedrich Barbarossas. Kommunikation, Konflikt und politisches Handeln im 12. Jahrhundert*, Darmstadt, 2001.

Greiner, Bernd: „200 Tage ...“, in: Hamburger Institut für Sozialforschung (szerk.): *200 Tage und 1 Jahrhundert. Gewalt und Destruktivität im Spiegel des Jahres 1945*, Hamburg, 1995, 9–45. o.

Greiner, Bernd: *Kuba-Krise. 13 Tage im Oktober: Analysen, Dokumente, Zeitzeugen*, Nördlingen, 1988.

Greiner, Bernd-Müller, Christian Th.-Walter, Dierk (szerk.): *Heiße Kriege im Kalten Krieg (Studien zum Kalten Krieg, 1. k.)*, Hamburg, 2006.

Grimmelshausen, Johann Jacob Christoffel von: *A kalandos Simplicissimus*, I–II. k. Európa, Budapest, 1984 (ford. Háy Gyula).

Haag, Herbert: *Vor dem Bösen ratlos?*, München, 1989.

Haase, Hugo: „Billigung der Kriegskredite“, in: Peter Wende (szerk.): *Politische Reden 1869–1914*, közzem. Inge Schlotzhauer, Frankfurt am Main, 1990, 665–667. o.

Habermas, Jürgen: „Die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie“, in: uő: *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main, 2005, 216–257. o.

Habermas, Jürgen: *Filozófiai diskurzus a modernségéről. Tizenkét előadás*, Helikon, Budapest, 1998 (ford. Nyizsnjánzski Ferenc és Zoltai Dénes).

Habermas, Jürgen: „Eine Art Schadensabwicklung“, in: uő: *Eine Art Schadensabwicklung. Kleine Politische Schriften VI*, Frankfurt am Main 1987, 115–158. o.

Hahn, Alois: „Partizipative Identitäten“, in: uő: *Konstruktionen des Selbst, der Welt und der Geschichte*, Frankfurt am Main, 2000, 13–79. o.

Hamburger Institut für Sozialforschung (szerk.): *Verbrechen der Wehrmacht. Dimensionen des Vernichtungskrieges 1941–1944*, Hamburg, 2002 (DVD-ROM, Hamburg, 2004).

Hamburger Institut für Sozialforschung (szerk.): *Eine Ausstellung und ihre Folgen. Zur Rezeption der Ausstellung „Vernichtungskrieg. Verbrechen der Wehrmacht 1941 bis 1944“*, Hamburg, 1999.

Hamburger Institut für Sozialforschung (szerk.): „Besucher einer Ausstellung. Die Ausstellung »Vernichtungskrieg. Verbrechen der Wehrmacht 1941 bis 1944«“, in: *Interview und Gespräch*, Hamburg, 1998.

Hamburger Institut für Sozialforschung (szerk.): *Krieg ist ein Gesellschaftszustand. Reden zur Eröffnung der Ausstellung „Vernichtungskrieg. Verbrechen der Wehrmacht 1941 bis 1944“*, Hamburg, 1998.

Hammes, Manfred: *Hexenwahn und Hexenprozesse*, Frankfurt am Main, 1977.

Hankel, Gerd: „Ich habe doch nichts gemacht«. Ruandas Abschied von der Kultur der Strafflosigkeit“, *Mittelweg* 36, 13 (2004), 1, 28–51. o.

Hankel, Gerd: *Die Leipziger Prozesse. Deutsche Kriegsverbrechen und ihre strafrechtliche Verfolgung nach dem Ersten Weltkrieg*, Hamburg, 2003.

Harris, Marvin: *Menschen. Wie wir wurden, was wir sind*, Stuttgart, 1991.

Hartmann von Aue: *Iwein*, Zürich, 1988 (középfelnémetből fordította, jegyzetekkel és utószóval ellátta Max Wehrli).

Hartmann, Martin: „Einleitung“, in: Martin Hartmann–Claus Offe (szerk.): *Vertrauen. Die Grundlage des sozialen Zusammenhalts*, Frankfurt am Main, 2001.

Hassemer, Winfried: *Einführung in die Grundlagen des Strafrechts*, második, átdolgozott kiadás, München, 1990.

Hassemer, Winfried–Reemtsma, Jan Philipp: *Verbrechensopfer. Gesetz und Gerechtigkeit*, München, 2002.

Hassrick, Royal B.: *The Sioux. Life and Customs of a Warrior Society*, Norman, Oklahoma, 1989.

Hayek, Friedrich August von: *Út a szolgáshoz*, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1991 (ford. Mezei György Iván).

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *A jogfilozófia alapvonalai*, Akadémiai, Budapest, 1983 (ford. Szemere Samu).

Hegel, Georg Friedrich Wilhelm: „Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte”, in: uő: *Werke in 20 Bänden*, szerk. Eva Moldenhauer és Karl Markus Michel, 12. k. Frankfurt am Main, 1970.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: „Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Zweiter Teil”, in: uő: *Werke in 20 Bänden*, szerk. Eva Moldenhauer és Karl Markus Michel, 17. k. Frankfurt am Main, 1969.

Heidegger, Martin: *Lét és idő*, Gondolat, Budapest, 1989 (ford. Vajda Mihály és mások).

Heim, Suzanne-Aly, Götz: *Vordenker der Vernichtung. Auschwitz und die deutschen Pläne für eine neue europäische Ordnung*, Hamburg, 1990.

Heim, Suzanne-Aly, Götz: „Die Ökonomie der »Endlösung«: Menschenvernichtung und wirtschaftliche Neuordnung”, in: *Sozialpolitik und Judenvernichtung. Gibt es eine politische Ökonomie der Endlösung? (Beiträge zur nationalsozialistischen Gesundheits- und Sozialpolitik, 5. k.)*, Berlin, 1987, 11–90. o.

Helbing, Franz-Bauer, Max: *Die Tortur. Geschichte der Folter im Kriminalverfahren aller Zeiten und Völker*, Berlin, 1926.

Hésziodosz: „Munkák és napok”, in: uő: *Istenek születése. Munkák és napok*, Magyar Helikon, Budapest, 1976, 39–66. o. (ford. Muraközy Gyula).

Hilberg, Raul: *Die Vernichtung der europäischen Juden. Die Gesamtgeschichte des Holocaust*, Fulda, 1983. Magyarul: uő: *Az európai zsidók elpusztítása*, K.U.K. Könyv- és Lapkiadó, Budapest, 2014. (ford. Szekres Gábor).

Hillgruber, Andreas: *Zweierlei Untergang. Die Zerschlagung des Deutschen Reiches und das Ende des europäischen Judentums*, Berlin, 1986.

Hirschfeld, Gerhard-Krumeich, Gerd-Renz, Irina (szerk.): *Enzyklopädie Erster Weltkrieg*, Paderborn, 2003.

Hobbes, Thomas: *Leviatán, vagy az egyházi és világi állam formája és hatalma*, 1–2. k., Kossuth, Budapest, 1999 (ford. Vámosi Pál).

Hochhuth, Rolf: „Sikorski und Churchill”, in: uő: *Täter und Denker. Profile und Probleme von Cäsar bis Jünger*, Stuttgart, 1987, 111–177. o.

Homérosz: „Íliász”, in: uő: *Íliász. Odüsszeia. Homéroszi költemények*, Pantheon, Budapest, 1993, 5–444. o. (ford. Devecseri Gábor).

Homérosz: „Odüsszeia”, in: uő: *Íliász. Odüsszeia. Homéroszi költemények*, Pantheon, Budapest, 1993, 445–791. o. (ford. Devecseri Gábor).

Horkheimer, Max: „Entehrte Begriffe”, in: uő: *Philosophische Frühschriften 1922–1932*, szerk. Gunzelin Schmid Noerr, Frankfurt am Main, 1987, 315. o.

Horne, John-Kramer, Alan: *Deutsche Kriegsgreuel 1914. Die umstrittene Wahrheit*, Hamburg, 2004.

Horst, Eberhard: *Caesar*, Düsseldorf, 1980.

Hume, David: *Tanulmány az erkölcs alapelveiről*, Osiris, Budapest, 2003, 27. o. (ford. Miklósi Zoltán és Babarczy Eszter).

Hume, David: „A kormányzat alapelveiről”, in: uő: *Összes esszéi, I. k.* Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1992, 42–46. o. (ford. Takács Péter).

Ignatieff, Michael: *Die Politik der Menschenrechte*, Hamburg, 2002.

Ismeretlen szerző: „Wallensteins Epitaphium”, in: *Fünzig Gedichte des Barock*, válogatta Dietrich Bode, Stuttgart, 2001, 12. o.

Ismeretlen szerző: *A Nibelung-ének*, Lampel, Budapest, é. n. (ford. Szász Károly).

Internationaler Militärgerichtshof Nürnberg (szerk.): *Der Nürnberger Prozeß gegen die Hauptkriegsverbrecher vom 14. November 1945 bis 1. Oktober 1946*, 12. k. Nürnberg, 1947.

Jaeggi, Urs: „Macht”, in: Harald Kerber-Arnold Schmieder (szerk.): *Handbuch Soziologie. Zur Theorie und Praxis sozialer Beziehungen*, Reinbek, 1991, 343–347. o.

Jahn, Hans Henny: „Thesen gegen Atomrüstung“, in: uő: *Werke in Einzelbänden*, szerk. Ulrich Bitz és Uwe Schweikert, *Schriften zur Kunst, Literatur und Politik, Zweiter Teil: Politik – Kultur – Öffentlichkeit 1946–1959*, Hamburg, 1991, 488–491. o.

Jean Paul (Friedrich Richter): „Der Komet“, in: uő: *Werke*, 6. k. München, 1975, 563–1036. o.

Johannes Paul II.: *Erinnerung und Identität. Gespräche an der Schwelle zwischen den Jahrtausenden*, Augsburg, 2005. Magyarul: uő: *Emlékezet és azonosság – Beszélgetések az ezredfordulón*, Európa, Budapest, 2005. (ford. Sajó Tamás).

Julius Caesar: *A gall háború*, Szukits, Szeged, 1994 (ford. Szepessy Tibor).

Jünger, Ernst (szerk.): *Der Kampf um das Reich*, második, bővített kiadás, Berlin, é. n.

Kant, Immanuel: *A tiszta ész kritikája*, javított kiadás, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2009 (ford. Kis János, a szövegvariánsokat és a mellékleteket Papp Zoltán).

Kant, Immanuel: „Ama közönségesen használt szólásról, hogy ez talán igaz az elméletben, ám a gyakorlatban mit sem ér“, in: uő: *Történetfilozófiai írások*, Ictus, Szeged, 1997, 167–212. o. (ford. Mesterházi Miklós).

Kant, Immanuel: „A vallás a pusztá ész határain belül“, in: uő: *A vallás a pusztá ész határain belül és más írások*, Gondolat, Budapest, 1980, 129–349. o. (ford. Vidrányi Katalin).

Karasek, Horst: *Die Vierteilung. Wie dem Königsmörder Damiens 1757 in Paris der Prozeß gemacht wurde*, Berlin, 1994.

Katz, Jack: *The Seductions of Crime. Moral und Sensual Attractions in Doing Evil*, New York, 1988.

Keegan, John: *Die Kultur des Krieges*, Berlin, 1995.

Keegan, John: *Das Antlitz des Krieges. Die Schlachten von Azincourt 1415, Waterloo 1815 und an der Somme 1916*, Frankfurt am Main–New York, 1991.

Keen, Sam: *Bilder des Bösen. Wie man sich Feinde macht*, Weinheim–Bäzel, 1987.

Keller, Gottfried: „Die Kleine Passion“ in: uő: *Sämtliche Werke*, szerk. Thomas Böning és mások, 1. k. *Gedichte*, szerk. Kai Kauffmann, Frankfurt am Main 1995, 686–687. o.

Kempowski, Walter: *Hamit. Tagebuch 1990*, München, 2006.

Kempowski, Walter: *Das Echolot. Abgesang 45. Ein kollektives Tagebuch*, München, 2005.

Kempowski, Walter: *Tadellöser & Wolff. Ein bürgerlicher Roman*, München, 1996.

Kershaw, Ian: *Hitler 1936–1945. Nemezis*, Szukits, Szeged, 2004 (ford. Fazekas István).

Kershaw, Ian: *Hitler 1889–1936. Hybris*, Szukits, Budapest, 2003 (ford. Fazekas István).

Kershaw, Ian: „Nationalsozialistische und stalinistische Herrschaft. Möglichkeiten und Grenzen des Vergleichs“, *Mittelweg* 36, 3 (1994), 5, 55–64. o.

Kierkegaard, Søren: *A szorongás fogalma*, Göncöl, Budapest, 1993 (ford. Rácz Péter).

Kierkegaard, Søren: *Félelem és reszketés*, Európa, Budapest, 1986 (ford. Rácz Péter).

Kizny, Tomasz: *Gulag*, Hamburg, 2004.

Klee, Ernst: *Auschwitz, die NS-Medizin und ihre Opfer*, Frankfurt am Main, 2004.

Klee, Ernst: *Deutsche Medizin im Dritten Reich. Karrieren vor und nach 1945*, Frankfurt am Main, 2001.

Klemperer, Victor: *Ich will Zeugnis ablegen bis zum letzten. Tagebücher 1933–1945*, 1–2. k. Berlin, 1995.

Kletten, Ingo: „Durch Terror zum modernen Staat. Der chilenische Geheimdienst DINA“, in: Jan Philipp Reemtsma (szerk.): *Folter. Zur Analyse eines Herrschaftsmittels*, Hamburg, 1991, 37–72. o.

Koskenniemi, Martti: *The Gentle Civilizer of Nations. The Rise and Fall of International Law 1870–1960*, Cambridge, 2002.

Kraus, Karl: „Die allerletzten Tage der Menschheit“, in: uő: *Brot und Lüge. Aufsätze 1919–1924*, szerk. Christian Wagenknecht, Frankfurt am Main, 1991, 103–107. o.

Kraus, Karl: „Die Welt nach dem Kriege“, in: uő: *Brot und Lüge. Aufsätze 1919–1924*, szerk. Christian Wagenknecht, Frankfurt am Main, 1991, 297–299. o.

Kraus, Karl: *Az emberiség végnappjai*, Európa, Budapest, 1977 (ford. Tandori Dezső).

Krause, Jens-Uwe: *Kriminalgeschichte der Antike*, München, 2004.

Kraushaar, Wolfgang: *Die Protest-Chronik 1949–1957. Eine illustrierte Geschichte von Bewegung, Widerstand und Utopie*, I–IV. k. Hamburg, 1996.

Kraushaar, Wolfgang (szerk.): *Die RAF und der linke Terrorismus*, Hamburg, 2006.

Kraushaar, Wolfgang–Reemtsma, Jan Philipp–Enzensberger, Hans Magnus: „Sie hatten nie eine politische Forderung...“ Ein Gespräch mit dem Schriftsteller Hans Magnus Enzensberger über die Hintergründe der RAF“, in: Wolfgang Kraushaar (szerk.): *Die RAF und der linke Terrorismus*, Hamburg, 2006, 1392–1411. o.

Kunisch, Johannes: „Kommentar“, in: uő (szerk.): *Aufklärung und Kriegserfahrung. Klassische Zeitzeugen zum Siebenjährigen Krieg*, Frankfurt am Main, 1996, 735–1043. o.

Lacan, Jacques: „A tükör-stádium mint az én funkciójának kialakítója, ahogyan ezt a pszichoanalitikus tapasztalat feltárja a számunkra“, *Thalassa*, 4 (1993), 2, 5–11. o. (ford. Erdélyi Ildikó és Füzesséry Éva).

Langewiesche, Dieter: „Eskalierete die Kriegsgewalt im Laufe der Geschichte?“, in: Jörg Baberowski (szerk.): *Moderne Zeiten? Krieg, Revolution und Gewalt im 20. Jahrhundert*, Göttingen, 2006, 12–36. o.

Laqueur, Thomas: „Von Agincourt bis Flandern: Nation, Name und Gedächtnis“, in: Ulrich Bielefeld–Gisela Engel (szerk.): *Bilder der Nation. Kulturelle und politische Konstruktionen des Nationalen am Beginn der europäischen Moderne*, Hamburg, 1998, 351–378. o.

Laurette, Séjourné: *Altamerikanische Kulturen (Fischer und Weltgeschichte*, 21. k.), Frankfurt am Main, 1971.

Le Goff, Jacques: *Die Geburt des Fegefeuers*, Stuttgart, 1984.

Lea, Henry Charles: *Geschichte der spanischen Inquisition*, 1–3. k. Nördlingen, 1988 (ford. Prosper Müllendorff).

Leibniz, Gottfried Wilhelm: „Die Theodizee von der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Übels“, in: uő: *Philosophische Schriften*, 2.1. k. szerk. és ford. Herbert Herring, Frankfurt am Main, 1996.

Lemm, Robert: *Die spanische Inquisition*, München, 1996.

Lessing, Gotthold Ephraim: „Bölcs Náthán“, in: uő: *Drámák, versek, mesék*, Európa, Budapest, 1958, 317–462. o. (ford. Lator László).

Levi, Primo: „Előszó“, in: uő: *Akik odavesztek és akik megmenekültek*, Európa, Budapest, 1990, 7–21. o. (ford. Betlen János).

Levi, Primo: „Az értelmiségi Auschwitzban“, in: uő: *Akik odavesztek és akik megmenekültek*, Európa, Budapest, 1990, 160–188. o. (ford. Betlen János).

Lifton, Robert Jay–Mitchell, Greg: *Hiroshima in America. Fifty Years of Denial*, New York, 1995.

Liulevicius, Vejas Gabriel: *Kriegsland im Osten. Eroberung, Kolonisierung und Militärherrschaft im Ersten Weltkrieg*, Hamburg, 2002.

Lohmann, Hans-Martin: *Alexander Mitscherlich*, Reinbek, 1987.

Longerich, Peter: „Davon haben wir nichts gewusst!“ *Die Deutschen und die Judenverfolgung 1933–1945*, Berlin, 2006.

Longerich, Peter: *Der ungeschriebene Befehl. Hitler und der Weg zur „Endlösung“*, München, 2001.

- Longerich, Peter: *Politik der Vernichtung. Eine Gesamtdarstellung der nationalsozialistischen Judenverfolgung*, München, 1998.
- López Austin, Alfredo: „Cosmovision, Religion and the Calendar of the Aztecs”, in: Eduardo Matos Moctezuma–Felipe Solís Auguin (szerk.): *Aztecs* (kiállítási katalógus), London, 2002.
- Lorenz, Matthias N.: „Auschwitz drängt uns auf einen Fleck”. *Judendarstellung und Auschwitzdiskurs bei Martin Walser*, Stuttgart, 2005.
- Luhmann, Niklas: *Einführung in die Systemtheorie*, szerk. Dirk Baecker, Heidelberg, 2002. Magyarul: uő: *Bevezetés a rendszerméletbe*, Gondolat, Budapest, 2006. (ford. Brunczel Balázs).
- Luhmann, Niklas: „Vertrautheit, Zuversicht, Vertrauen”, in: Martin Hartmann–Claus Offe (szerk.): *Vertrauen. Die Grundlage des sozialen Zusammenhalts*, Frankfurt am Main, 2001, 143–160. o.
- Luhmann, Niklas: *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*, 4. kiad. Stuttgart, 2000.
- Luhmann, Niklas: „Rechtszwang und politische Gewalt”, in: uő: *Ausdifferenzierung des Rechts. Beiträge zur Rechtssoziologie und Rechtstheorie*, Frankfurt am Main, 1999, 154–172. o.
- Luhmann, Niklas: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, I–II. k. Frankfurt am Main, 1997.
- Luhmann, Niklas: *Die Realität der Massenmedien*, 2., bővített kiadás, Opladen, 1996. Magyarul: uő: *A tömegmédia valósága*, Gondolat, 2008. (ford. Berényi Gábor)
- Luhmann, Niklas: *Das Recht der Gesellschaft*, Frankfurt am Main, 1993.
- Luhmann, Niklas: „Am Anfang war kein Unrecht”, in: uő: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der Modernen Gesellschaft*, 3. k. Frankfurt am Main, 1989, 11–64. o.
- Luhmann, Niklas: „Individuum, Individualität, Individualismus”, in: uő: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, 3. k. Frankfurt am Main, 1989, 149–258. o.

- Luhmann, Niklas: *Macht*, második, javított kiadás, Stuttgart, 1988.
- Luhmann, Niklas: *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt am Main, 1984. Magyarul: uő: *Szociális rendszerek*, Gondolat, 2009. (ford. Brunczel Balázs és Kiss Lajos András).
- Luhmann, Niklas: *Legitimation durch Verfahren*, Frankfurt am Main, 1983.
- Luhmann, Niklas: „Soziologie der Moral”, in: Niklas Luhmann–Stephan H. Pfürtnert (szerk.): *Theorietechnik und Moral*, Frankfurt am Main, 1978, 8–116. o.
- Luhmann, Niklas: *Zweckbegriff und Systemrationalität. Über die Funktion von Zwecken und sozialen Systemen*, Tübingen, 1968.
- Machiavelli, Niccolò: *A fejedelem*, Európa, Budapest, 1987 (ford. Lutter Éva).
- Malia, Martin: *Vollstreckter Wahn. Rußland 1917–1991*, Stuttgart, 1994.
- Mann, Golo: *Briefe 1932–1992*, Göttingen, 2006.
- Mann, Thomas: *Naplók 1940–1955*, (Válogatás), Európa, Budapest, 2002 (ford. Schweitzer Pál).
- Mann, Thomas: *Egy szélhámos vallomásai*, Európa, Budapest, 1968 (ford. Lányi Viktor).
- Mann, Thomas: *A Buddenbrook ház. Egy család alkonya*, Európa, Budapest, 1963 (ford. Lányi Viktor).
- Marks, Richard Lee: *Der Tod der gefiederten Schlange*, München, 1993.
- May, Karl: „Der Schatz im Silbersee”, in: uő: *Hauptwerke in 33 Bänden*, szerk. Hermann Wiedenroth und Hans Wollschläger, 4. k. Zürich, 1992. Magyarul: uő: *Az Ezüst-tó kincse*, Duna International Könyvkiadó, 2012. (ford. Ossik János).
- Mächler, Stefan: *Der Fall Wilkomirski. Über die Wahrheit einer Biographie*, Zürich, 2000.

Mehring, Franz: „Wilhelm Tell“, in: uő: *Gesammelte Schriften*, 10. k. *Aufsätze zur deutschen Literatur von Klopstock bis Weerth*, Berlin, 1961; 259–265. o.

Meier, Christian: *Athen. Ein Neubeginn der Weltgeschichte*, Berlin, 1993.

Meier, Christian: *Die politische Kunst der griechischen Tragödie*, München, 1988.

Meier, Christian: *Caesar*, München, 1986.

Meier, Mischa: *Justinian. Herrschaft, Reich und Religion*, München, 2004.

Merkel, Reinhard (szerk.): *Der Kosovo-Krieg und das Völkerrecht*, Frankfurt am Main, 2000.

Merkel, Reinhard: „Der Nürnberger Prozeß“, in: Hamburger Institut für Sozialforschung (szerk.): *200 Tage und 1 Jahrhundert. Gewalt und Destruktivität im Spiegel des Jahres 1945*, Hamburg, 1995, 105–137. o.

Michaelis, Johann David: „Rezension des 1. Teils der »Theatralischen Bibliothek«“, in: Gotthold Ephraim Lessing: *Werke und Briefe in zwölf Bänden*, szerk. Wilfried Barner és mások; 1. k. szerk. Jürgen Stenzel, Frankfurt am Main, 1989, 1251–1252. o.

Michel, Kai: „Kein Mitleid mit Marsyas. Die Griechen schauten beim Gewaltdarstellungen genau hin“, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 2004. január 21. 3. o.

Mitscherlich, Alexander: „Zwei Arten der Grausamkeit“, in: uő: *Gesammelte Schriften*, szerk. Klaus Menne, 5. k. *Sozialpsychologie* 3, szerk. Helga Haase, Frankfurt am Main, 1983, 322–342. o.

Mitscherlich, Alexander–Mielke, Fred: *Wissenschaft ohne Menschlichkeit. Medizinische und eugenische Irrwege unter Diktatur, Bürokratie und Krieg*, Heidelberg, 1949.

Mitscherlich, Alexander–Mielke, Fred: *Das Diktat der Menschenverachtung. Eine Dokumentation von Alexander Mitscherlich und Fred Mielke*, Heidelberg, 1947.

Moltke, Helmuth von: „Die Unabsehbarkeit der Dauer des nächsten Krieges“, in: Peter Wende (szerk.): *Politische Reden 1869–1914*, közzrem. Inge Schlotzhauer, Frankfurt am Main, 1990, 353–356. o.

Montaigne, Michel Eyquem de: „A kegyetlenségéről“, in: uő: *Esszék*, II. k. Jelenkor, Pécs, 2002, 109–126. o. (ford. Csordás Gábor).

Montaigne, Michel Eyquem de: „Az olvasóhoz“, in: uő: *Esszék*, I. k. Jelenkor, Pécs, 2001, 15. o. (ford. Csordás Gábor).

Montefiore, Simon Sebag: *Stalin. Am Hof des roten Zaren*, Frankfurt am Main, 2005.

Moritz, Karl Philipp: „Andreas Hartknopf. Eine Allegorie“, in: uő: *Werke in zwei Bänden*, szerk. Heide Hollmer és Albert Meier, 1. k. *Dichtungen und Schriften zur Erfahrungs-Seelenkunde*, Frankfurt am Main, 1999, 519–601. o.

Münkler, Herfried: *Machtzerfall. Die letzten Tage des Dritten Reiches dargestellt am Beispiel der hessischen Kreisstadt Friedberg*, Hamburg, 2005.

Nagy Frigyes: *Die Werke Friedrichs des Großen*, 1–10. k. szerk. Gustav Berthold Volz, 8. k. *Philosophische Schriften*, Berlin, 1913 (reprint: Berlin, 2006).

Nassehi, Armin: *Der soziologische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main, 2006.

Naumann, Klaus: *Generale in der Demokratie. Generationengeschichtliche Studien zur Bundeswehr*, Hamburg, 2007.

Nedelmann, Birgitta: „Gewaltsoziologie am Scheideweg. Die Auseinandersetzung in der gegenwärtigen und Wege der künftigen Gewaltforschung“, in: Trutz von Trotha (szerk.): *Soziologie der Gewalt*, Opladen–Wiesbaden, 1997, 59–85. o.

Neiman, Susan: *Das Böse denken. Eine andere Geschichte der Philosophie*, Frankfurt am Main, 2004.

Netanyahu, Benzion: *The Origins of the Inquisition in Fifteenth Century Spain*, New York, 1995.

Nietzsche, Friedrich: *Igy szólt Zarathustra. Könyv mindenkinek és senkinek*, Osiris, Budapest, 2000, szerk. Hévízi Ottó (ford. Kurdi Imre).

Offe, Claus: „Wie können wir unseren Mitbürgern vertrauen?“, in: Martin Hartmann-Claus Offe (szerk.): *Vertrauen. Die Grundlage des sozialen Zusammenhalts*, Frankfurt am Main, 2001, 241–294. o.

Overy, Richard: *Verhöre. Die NS-Elite in den Händen der Alliierten 1945*, München-Berlin, 2001.

Ovidius: *Átváltozások*, Magyar Helikon, Budapest, 1982 (ford. Devecseri Gábor).

Paczensky, Gert von: *Weißer Herrschaft. Eine Geschichte des Kolonialismus*, Frankfurt am Main, 1982.

Parker, Geoffrey: *Die militärische Revolution. Die Kriegskunst und der Aufstieg des Westens 1500–1800*, Frankfurt am Main-New York, 1990.

Peters, Edward: *Folter. Geschichte der Peinlichen Befragung*, Hamburg, 1991.

Pirker, Theo-Lepsius, M. Rainer-Weinert, Rainer-Hertle, Hans-Hermann: *Der Plan als Befehl und Fiktion. Wirtschaftsführung in der DDR*, Opladen, 1995.

Plack, Arno: *Die Gesellschaft und das Böse. Eine Kritik der herrschenden Moral*, Augsburg, 1968.

Platón: „Szókratész védőbeszéde“, in: uő: *Euthüphrón. Szókratész védőbeszéde. Kritón*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2005, 55–112. o. (ford. Gelenczey-Mihály Alirán).

Plessner, Helmuth: „Zur Phänomenologie der Musik“, in: uő: *Ausdruck und menschliche Natur, Gesammelte Schriften*, VII. k. szerk. Günter Dux, Odo Marquard és mások, Frankfurt am Main, 2003, 59–66. o.

Plessner, Helmuth: „Lachen und Weinen“, in: uő: *Ausdruck und menschliche Natur, Gesammelte Schriften*, VII. k. szerk. Günter Dux, Odo Marquard és mások, Frankfurt am Main, 2003, 201–388. o.

Plinius, ifjabb: *Levelek*, Magyar Helikon, Budapest, 1966 (ford. Borzsák István és mások).

Pohl, Dieter: *Holocaust. Die Ursachen – das Geschehen – die Folgen*, Freiburg im Breisgau, 2000.

Poliakov, Léon: *Geschichte des Antisemitismus*, 5. k. *Die Aufklärung und ihre jüdenfeindliche Tendenz*, Meisenheim-Glan, 1983.

Poliakov, Léon: *Geschichte des Antisemitismus*, 4. k. *Die Marranen im Schatten der Inquisition*, Meisenheim-Glan, 1981.

Poliakov, Léon: *Geschichte des Antisemitismus*, 1. k: *Von der Antike bis zu den Kreuzzügen*, Meisenheim-Glan, 1979.

Poliakov, Léon: *Geschichte des Antisemitismus*, 2. k. *Das Zeitalter der Verteufelung und des Ghettos*, Meisenheim-Glan, 1978.

Polisenský, Josef-Kollmann, Josef: *Wallenstein. Feldherr des Dreißigjährigen Krieges*, Köln-Weimar-Bécs, 1997.

Popitz, Heinrich: *Phänomene der Macht*, Tübingen, 1992.

Pözl, Walter: „Hochgerichte im schwäbischen Umfeld der Reichsstadt Augsburg“, in: uő: *Mörder, Räuber, Hexen. Kriminalgeschichte des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*, Augsburg, 2005.

Prütting, Lenz: „Weltunterganks-Schimmunk«. Einige Anmerkungen zur Theateraufführung KAFF 68 ff“, *Bargfelder Bote. Materialien zum Werk Arno Schmidts*, szerk. Jörg Drews, 77–78. szám, München, 1984.

Ratzinger, Joseph (XVI. Benedek): *Jesus von Nazareth*, Freiburg-Bázel-Bécs, 2007. Magyarul: uő: *A Názáreti Jézus*, Szent István Társulat, Budapest, 2007. (ford. Rokay Zoltán).

Ratzinger, Joseph: *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg im Breisgau, 2003. Magyarul: uő: *Hit, igazság, tolerancia – A kereszténység és a világvallások*, John Henry Newman Oktatási Központ, 2014. (ford. Sallai Gábor).

Rauchhaupt, Ulf von: „Independence Day. Warum torpedieren die Amerikaner einen Kometen? Und ist das nicht gefährlich? Nicht nur die Knallpresse fragt sich, wie weit die Weltraumforschung gehen darf“, *Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung*, 2005. július 16. 60. o.

Reichert, Klaus: *Der fremde Shakespeare*, München, 1998.

Reemtsma, Jan Philipp: *Wie weiter mit Sigmund Freud?*, Hamburg, 2008.

Reemtsma, Jan Philipp: „Was heißt »die Geschichte der RAF verstehen«?, in: Wolfgang Kraushaar (szerk.): *Die RAF und der linke Terrorismus*, Hamburg, 2006, 1353–1368. o.

Reemtsma, Jan Philipp: „Osmantinische Aufklärung (Vortrag anlässlich der Eröffnung des Museums im Wielandgut Oßmannstedt am 26. 6. 2005)“, *Bargfelder Bote*, 281–282. szám, 2005. szeptember, 3–19. o.

Reemtsma, Jan Philipp: „Was wird aus Hansens Garten? Gedanken über den fortschreitenden Verlust an Symbolisierungsfähigkeit“, in: uő: *Das unaufhebbare Nichtbescheidwissen der Mehrheit*, München, 2005, 9–42. o.

Reemtsma, Jan Philipp: „Wie ein Neuerer den Tod gebildet (Laudatio zur Verleihung des Meister Eckart Preises an Ernst Tugendhat, Rede anlässlich der Preisverleihung am 5. 12. 2005 in Berlin), spanyolul: „Laudatio en la concesión del Premio »Meister Eckhart« a Ernst Tugendhat“, *Diálogo Científico*, 2005, 1–2. 22–31. o.

Reemtsma, Jan Philipp: *Folter im Rechtsstaat?*, Hamburg, 2005.

Reemtsma, Jan Philipp: „Schuld und Verantwortung“, in: Daniel Haufler-Stefan Reinecke (szerk.): *Die Macht der Erinnerung. Der 8. Mai 1945 und wir*, Berlin, 2005, 86–96. o. (*taz-Journal* 2005/1).

Reemtsma, Jan Philipp: „Muss man Religiosität respektieren?“, in: Gerhard Besier-Hermann Lübbe (szerk.): *Politische Religion und Religionspolitik. Zwischen Totalitarismus und Bürgerfreiheit* (Schriften des Hannah-Arendt-Instituts für Totalitarismusforschung, 28. k.), Göttingen 2005, 391–406. o.

Reemtsma, Jan Philipp: „Was sind eigentlich Opferinteressen?“, in: Ansprache zur Feier des 25. Jahrestages der Gründung des »Weisen Ringe« Hamburg im Hotel Elysee / Hamburg am 18. 10. 2004“, *Rechtsmedizin*, 15 (2005), 2, 86–91. o.

Reemtsma, Jan Philipp: „Paare – Passionen: Das Ehepaar Macbeth“, in: *Shakespeare Jahrbuch 2004. Theater der Leidenschaften*, szerk. Ina Schabert, 104. k. Bochum, 2004, 130–150. o.

Reemtsma, Jan Philipp: „Die Aktualität Christoph Martin Wielands“, in: *Die Pforte – Veröffentlichungen des Freundeskreises Goethe-Nationalmuseum e. V.*, 2004, 7, 6–29. o.

Reemtsma, Jan Philipp: „Untergang. Eine Fußnote zu Felix Dahns »Kampf um Rom«, *Rechtsgeschichte*, 2004/5. 76–106. o.

Reemtsma, Jan Philipp: „Einleitung“, in: uő: *Warum Hagen Jung-Ortlieb erschlug. Unzeitgemäßes über Krieg und Tod*, München, 2003.

Reemtsma, Jan Philipp: „Einige Gedanken zu den Versen 426 bis 438 des 24. Gesangs der Odyssee“, in: uő: *Warum Hagen Jung-Ortlieb erschlug. Unzeitgemäßes über Krieg und Tod*, München, 2003, 15–35. o.

Reemtsma, Jan Philipp: „Nathan schweigt“, in: uő: *Warum Hagen Jung-Ortlieb erschlug. Unzeitgemäßes über Krieg und Tod*, München, 2003, 78–94. o.

Reemtsma, Jan Philipp: „Graugestalt und Nachtviole. Ein Versuch, den Krieg im Werk Heinrich von Kleists zu kommentieren“, in: uő: *Warum Hagen Jung-Ortlieb erschlug. Unzeitgemäßes über Krieg und Tod*, München, 2003, 95–201. o.

Reemtsma, Jan Philipp: „Sonst nix oder Wer ist Caliban?“, in: uő: *Warum Hagen Jung-Ortlieb erschlug. Unzeitgemäßes über Krieg und Tod*, München, 2003, 267–278. o.

Reemtsma, Jan Philipp: „Terroristische Gewalt: Was klärt die Frage nach den Motiven?“, in: Michael Beuthner és mások (szerk.): *Bilder des Terrors – Terror der Bilder? Krisenberichterstattung am und nach dem 11. September*, Köln, 2003, 330–349. o.

Reemtsma, Jan Philipp: „Wie hätte ich mich verhalten? Gedanken über eine populäre Frage“, in: uő: *Wie hätte ich mich verhalten? und andere nicht nur deutsche Fragen*, München, 2001, 9–29. o.

Reemtsma, Jan Philipp: „Laudatio zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels an Jürgen Habermas. Rede in der Frankfurter Paulskirche am 14. 10. 2001“, in: Jürgen Habermas: *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001*, Frankfurt am Main 2001, 35–57. o.

Reemtsma, Jan Philipp: „Überleben als erzwungenes Einverständnis. Gedanken bei der Lektüre von Imre Kertész' »Roman eines Schicksallosen«, in: Wolfram Mauser–Carl Pietzcker (szerk.): *Trauma (Freiburger Literaturpsychologische Gespräche / Jahrbuch für Literatur und Psychoanalyse, 19. k.)*, Würzburg, 2000, 55–78. o.

Reemtsma, Jan Philipp: „Harold Bloom: Shakespeare. Was wären wir ohne ihn? Wenn Philologen schwärmen – eine Liebeserklärung an William Shakespeare“, *Literaturen*, 2000. október, 48–50. o.

Reemtsma, Jan Philipp: „Das Recht des Opfers auf die Bestrafung des Täters – als Problem“, *Schriften der juristischen Studiengesellschaft Regensburg e. V.*, 31, München, 1999.

Reemtsma, Jan Philipp: „Sokrates, Xenophon, Wieland“, in: *Sokrates, Xenophon, Wieland. Xenophons »Denkwürdigkeiten« und »Gastmahl«. In Christoph Martin Wielands Übersetzung mit seinen Erläuterungen und seinem »Versuch über das xenofontische »Gastmahl«, szerk. Hans Magnus Enzensberger, Frankfurt am Main, 1998, VII–LXIV. o.*

Reemtsma, Jan Philipp: „Über einen ästhetischen Einwand“, in: uő: *Mord am Strand. Allianzen von Zivilisation und Barbarei. Aufsätze und Reden*, Hamburg, 1998, 208–226. o.

Reemtsma, Jan Philipp: „Die Memoiren Überlebender. Eine Literaturgattung des 20. Jahrhunderts“, in: uő: *Mord am Strand. Allianzen von Zivilisation und Barbarei. Aufsätze und Reden*, Hamburg, 1998, 227–253. o.

Reemtsma, Jan Philipp: *Im Keller*, Hamburg, 1997.

Reemtsma, Jan Philipp: „Die Idee des Vernichtungskrieges. Clausewitz–Ludendorff–Hitler“, in: Hannes Heer–Klaus Naumann (szerk.): *Vernichtungskrieg. Verbrechen der Wehrmacht 1941–1944*, Hamburg, 1995, 377–401. o.

Reemtsma, Jan Philipp: „Staatlicher Terror“, in: Hamburger Institut für Sozialforschung (szerk.): *200 Tage und 1 Jahrhundert. Gewalt und Destruktivität im Spiegel des Jahres 1945*, Hamburg, 1995, 190–201. o.

Reemtsma, Jan Philipp: *Das Buch vom Ich. Christoph Martin Wielands »Aristipp und einige seiner Zeitgenossen«*, Zürich, 1993.

Reemtsma, Jan Philipp: „Cortez et al.“, in: uő: *u. a. Falun. Reden & Aufsätze*, Berlin, 1992, 167–188. o.

Reemtsma, Jan Philipp: „Das Heer schätzt den Menschen als solchen«. Ein neues Jahrhundert der Folter“, in: uő: *u. a. Falun. Reden & Aufsätze*, Berlin, 1992, 189–203. o.

Reemtsma, Jan Philipp: „Versuche, die menschliche Grausamkeit psychoanalytisch zu verstehen“, in: uő: *u. a. Falun. Reden und Aufsätze*, Berlin, 1992, 237–263. o.

Reemtsma, Jan Philipp: „Die Falle des Antirassismus“, in: uő: *u. a. Falun. Reden & Aufsätze*, Berlin, 1992, 303–322. o.

Reemtsma, Jan Philipp: „Tis all in peeces ... Stephen Toulmin zum 70sten“, *Mittelweg* 36, 1 (1992), 1. 15–28. o.

Reemtsma, Jan Philipp: „»Wir sind alles für dich!« An Stelle einer Einleitung: Skizze eines Forschungsprogramms“, in: uő (szerk.): *Folter. Zur Analyse eines Herrschaftsmittels*, Hamburg, 1991, 7–23. o.

Reiner, H.: „Bosheit“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, szerk. Joachim Ritter, 1. k. Bázél–Stuttgart, 1971, 954. o.

Reitlinger, Gerald: *Die Endlösung. Hitlers Versuch der Ausrottung der Juden Europas 1939–1945*, Berlin, 1992.

Riedl, Gerda: *Der Hexerei verdächtig. Das Inquisitions- und Revisionsverfahren der Penzliner Bürgerin Benigna Schulzen*, Göttingen, 1998.

Robespierre, Maximilien: „A halálbüntetés eltörléséről”, in: uő: *Elveim kifejtése. Beszédék és cikkek*, Gondolat, Budapest, 1988, 86–92. o. (ford. Nagy Géza).

Robespierre, Maximilien: „XVI. Lajos elítéléséről”, in: uő: *Elveim kifejtése. Beszédék és cikkek*, Gondolat, Budapest, 1988, 301–311. o. (ford. Nagy Géza).

Robespierre, Maximilien: „A forradalmi kormányzat elveiről”, in: uő: *Elveim kifejtése. Beszédék és cikkek*, Gondolat, Budapest, 1988, 409–420. o. (ford. Nagy Géza).

Robespierre, Maximilien: „A politikai erkölcs elveiről”, in: uő: *Elveim kifejtése. Beszédék és cikkek*, Gondolat, Budapest, 1988, 421–442. o. (ford. Nagy Géza).

Roeck, Bernd: *Als wollt die Welt schier brechen. Eine Stadt im Zeitalter des Dreißigjährigen Krieges*, München, 1991.

Romanow, Nikita-Payne, Robert: *Iwan der Schreckliche*, München, 1975.

Roper, Lyndal: *Hexenwahn. Geschichte einer Verfolgung*, München, 2007.

Rorty, Richard: *Esetlegesség, ironia és szolidaritás*, Jelenkor, Pécs, 1994 (ford. Boros János és Csordás Gábor).

Roth, Cecil: „Marranos and Racial Antisemitism – A Study in Parallels”, in: *Jewish Social Studies*, 1940, 239–248. o.

Safranski, Rüdiger: *Das Böse oder Das Drama der Freiheit*, München, 1997. Magyarul: uő: *A Gonosz avagy a szabadság drámája*, Európa, Budapest, 1999. (ford. Györffy Miklós).

Sallustius: „Catilina összeesküvése”, in: uő: *Összes művei*, Magyar Helikon, Budapest, 1978, 7–55. o. (ford. Kurcz Ágnes).

Samson, Lothar: „Mitleid”, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Joachim Ritter-Karlfried Gründer, 5. k. Bázeli-Stuttgart, 1980, 1410–1416. o.

Sanson, Charles Henri: *Tagebücher der Henker von Paris 1685–1847*, 1–2. k. München, 1989.

Sanson, Charles Henri: „Bericht an den Justizminister über die Art der Enthauptung”, in: Daniel Arasse: *Die Guillotine. Die Macht und das Schauspiel der Gerechtigkeit*, Reinbek, 1988, 215–216. o.

Sartre, Jean-Paul: *A lét és a semmi. Egy fenomenológiai ontológia vázlatja*, L'Harmattan, Budapest, 2006 (ford. Seregi Tamás).

Sartre, Jean-Paul: *Elmélkedések a zsidókérdésről*, Göncöl, Budapest, 2002 (ford. H. Perci Éva).

Schabas, William A.: „Die verabscheuungswürdige Geißel: Völkermord, 60 Jahre danach”, in: Gerd Hankel (szerk.): *Die Macht und das Recht. Beiträge zum Völkerrecht und Völkerstrafrecht am Beginn des 21. Jahrhunderts*, Hamburg, 2008, 189–228. o.

Schabas, William A.: *Genozid im Völkerrecht*, Hamburg, 2003.

Schabert, Ina: *Shakespeare Handbuch. Die Zeit – Der Mensch – Das Werk – Die Nachwelt*, Stuttgart, 1972.

Scheerer, Thomas M.: „Nacht und Nebel in Buenos Aires”, in: Jan Philipp Reemtsma (szerk.): *Folter. Zur Analyse eines Herrschaftsmittels*, Hamburg, 1991, 91–154. o.

Schiller, Friedrich: „Levelek az ember esztétikai neveléséről”, in: uő: *Művészet- és történelemfilozófiai írások*, Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2005, 155–260. o. (ford. Papp Zoltán).

Schiller, Friedrich: „Geschichte des Dreißigjährigen Krieges”, in: uő: *Werke und Briefe in zwölf Bänden*, szerk. Otto Dann és mások, 7. k. Frankfurt am Main, 2002.

Schiller, Friedrich: *Werke und Briefe in zwölf Bänden*, szerk. Otto Dann és mások, 5. k. szerk. Matthias Luserke, Frankfurt am Main, 1996.

Schiller, Friedrich: „A két Piccolomini”, in: uő: *Válogatott művei*, I–II. k. Új Magyar Könyvkiadó, Budapest, 1955, II. k. 299–400. o. (ford. Áprily Lajos).

Schiller, Friedrich: „Tell Vilmos”, in: uő: *Válogatott művei*, I–II. k. Új Magyar Könyvkiadó, Budapest, 1955, II. k. 555–682. o. (ford. Vas István).

Schmidt, Arno: „Abend mit Goldrand. Eine Märchenposse“, in: uő: *Werke*, Bargfelder Ausgabe, szerk. Arno Schmidt Stiftung, IV/3. k. Zürich, 1993.

Schmidt, Arno: „Der sanfte Unmensch. Einhundert Jahre »Nachsommer«, in: uő: *Werke*, Bargfelder Ausgabe, szerk. Arno Schmidt Stiftung, II/2. k. Zürich, 1990, 61–85. o.

Schmidt, Arno: „Kühe in Halbtrauer“, in: uő: *Werke*, Bargfelder Ausgabe, szerk. Arno Schmidt Stiftung, I/3. k. Zürich, 1987, 335–349. o.

Schmidt, Arno: „Leviathan oder die beste der Welten“, in: uő: *Werke*, Bargfelder Ausgabe, szerk. Arno Schmidt Stiftung, I/1. k. Zürich, 1987, 33–54. o.

Schmitt, Carl: „Der Führer schützt das Recht. Zur Reichstagsrede Adolf Hitlers vom 13. 7. 1934“, *Deutsche Juristenzeitung*, 39 (1934), 15, 945–950. o.

Schmoeckel, Matthias: *Humanität und Staatsraison. Die Abschaffung der Folter in Europa und die Entwicklung des gemeinen Strafprozeß- und Beweisrechts seit dem hohen Mittelalter*, Köln-Weimar-Bécs, 2000.

Schopenhauer, Arthur: *A világ mint akarat és képzet*, Európa, Budapest, 1991 (ford. Tandori Ágnes és Tandori Dezső).

Schopenhauer, Arthur: „Preisschrift über die Grundlage der Moral“, in: uő: *Werke in fünf Bänden*, szerk. Lutger Lütkehaus, Zürich, 1991, 3. k. 457–631. o.

Schöne, Albrecht: „Kommentare zu Johann Wolfgang Goethe, Faust“, in: Johann Wolfgang Goethe: *Sämtliche Werke*, I/7/2. k. Frankfurt am Main, 1994.

Schöne, Albrecht: *Götterzeichen, Liebeszauber, Satanskult. Neue Einblicke in alte Goethetexte*, München, 1982.

Schulte, Christoph: *radikal böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche*, München, 1991.

Schulte, Rolf: *Hexenverfolgung in Schleswig-Holstein vom 16.–18. Jahrhundert*, Heide, 2001.

Schuller, Alexander-Rahden Wolfert von: *Die andere Kraft. Zur Renaissance des Bösen*, Berlin, 1993.

Schwanitz, Dietrich: *Englische Kulturgeschichte*, 1–2. k. Tübingen-Bázel, 1995.

Schwarz, Hans: *Im Fangnetz des Bösen. Sünde – Übel – Schuld*, Göttingen, 1993.

Seemann, Hans-Jürgen-Meier, Rainer: *Das Prinzip Bosheit. Die Alltäglichkeit der Schikane*, Weinheim-Bázel, 1988.

Seibt, Ferdinand: *Glanz und Elend des Mittelalters. Eine endliche Geschichte*, Berlin, 1987.

Seifert, Jürgen: „Ulrike Meinhof“, in: Wolfgang Kraushaar (szerk.): *Die RAF und der linke Terrorismus*, Hamburg, 2006, 350–371.

Seitschek, Hans Otto: „Die Deutung des Totalitarismus als Religion“, in: Hans Maier (szerk.): *Totalitarismus und politische Religionen. Konzepte des Diktaturvergleichs*, III. k. *Deutungsgeschichte und Theorie*, Paderborn, 2003, 179–192. o.

Seneca: *Erkölcsl levelek*, Kossuth, Budapest, 2001 (ford. Kurcz Ágnes).

Sengle, Friedrich: *Wieland*, Stuttgart, 1949.

Sereny, Gitta: *Das Ringen mit der Wahrheit. Albert Speer und das deutsche Trauma*, München, 1995.

Service, Robert: *Lenin. Eine Biographie*, München, 2000.

Sémelin, Jacques: *Säubern und Vernichten. Die politischen Dimensionen von Massakern und Völkermorden*, Hamburg, 2007.

Shakespeare, William: „V. Henrik“, in: uő: *Összes drámái I. Királydrámák*, Európa, Budapest, 1988, 481–598. o. (ford. Vas István).

Shakespeare, William: „III. Richárd“, in: uő: *Összes drámái I. Királydrámák*, Európa, Budapest, 1988, 945–1088. o. (ford. Vas István).

Shakespeare, William: „Titus Andronicus“, in: uő: *Összes drámái III. Tragédiák*, Európa, Budapest, 1988, 5–99. o. (ford. Vajda Endre).

Shakespeare, William: „Julius Caesar”, in: uő: *Összes drámái III. Tragédiák*, Európa, Budapest, 1988, 219–321. o. (ford. Vörösmarty Mihály).

Shakespeare, William: „Hamlet, dán királyfi”, in: uő: *Összes drámái III. Tragédiák*, Európa, Budapest, 1988, 323–471. o. (ford. Arany János).

Shakespeare, William: „Macbeth”, in: uő: *Összes drámái III. Tragédiák*, Európa, Budapest, 1988, 743–833. o. (ford. Szabó Lőrinc).

Shay, Jonathan: *Achill in Vietnam*, Hamburg, 1998.

Shdanow, Andrej: „Abänderung am Statut der KPdSU(B) – Bericht an den XVIII. Parteitag”, *Die Kommunistische Internationale. Zeitschrift des Exekutivkomitees der Kommunistischen Internationale*, XX (1939), május 25. különszám, 231–283. o.

Simmel, Georg: „Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung”, in: uő: *Gesamtausgabe*, szerk. Otthein Rammstedt, 11. k. Frankfurt am Main, 1992.

Skrynnikow, Ruslan: *Iwan der Schreckliche und seine Zeit*, München, 1992.

Sofsky, Wolfgang: *Traktat über die Gewalt*, Frankfurt am Main, 1996.

Sofsky, Wolfgang: *Die Ordnung des Terrors: Das Konzentrationslager*, Frankfurt am Main, 1993.

Sofsky, Wolfgang–Parin, Rainer: *Figurationen sozialer Macht. Autorität – Stellvertretung – Koalition*, Frankfurt am Main, 1994.

Sontheimer, Michael: „Entkolonialisierung: Kambodscha”, in: Hamburger Institut für Sozialforschung (szerk.): *200 Tage und 1 Jahrhundert. Gewalt und Destruktivität im Spiegel des Jahres 1945*, Hamburg, 1995, 145–166. o.

Spee, Friedrich von: *Cautio Criminalis oder Rechtliches Bedenken wegen der Hexenprozesse*, 6., bővített kiadás, München, 2000.

Speitel, Volker: „Wir wollten alles und gleichzeitig nichts. Ex-Terrorist Volker Speitel über seine Erfahrungen in der westdeutschen Stadt-Guerilla”, *Der Spiegel*, 34 (1980); 33, 1980. augusztus 11.

Starobinski, Jean: *Montaigne. Denken und Existenz*, Frankfurt am Main, 1989.

Stone, Isidor Feinstein: *The Trial of Socrates*, New York–London–Toronto, 1989.

Stuby, Gerhard: „Internationale Strafgerichtsbarkeit und staatliche Souveränität”, in: Gerd Hankel–uő (szerk.): *Strafgerichte gegen Menschheitsverbrechen. Zum Völkerstrafrecht 50 Jahre nach den Nürnberger Prozessen*, Hamburg, 1995, 429–464. o.

Suerbaum, Ulrich: *Der Shakespeare-Führer*, Stuttgart, 2001.

Suetonius: *A caesarok élete*, Európa, Budapest, 1994 (ford. Kis Ferencné).

Szophoklész: „Antigoné”, in: uő: *Drámái*, Európa, Budapest, 1983, 61–111. o. (ford. Mészöly Dezső).

Sztompka, Piotr: *Trust. A Sociological Theory*, Cambridge, 1999.

Ternon, Yves: *Der verbrecherische Staat*, Hamburg, 1996.

Thomas, Hugh: *Die Eroberung Mexikos*, Frankfurt am Main, 1998.

Thuküdidész: *A peloponnészoszi háború*, Európa, Budapest, 1985 (ford. Muraközy Gyula).

Tieck, Ludwig: „Der Hexen-Sabbath”, in: uő: *Schriften*, 20. k. *Novellen*, Berlin, 1846, 189–458. o.

Tišma, Aleksandar: „A lakás”, in: uő: *Az ezerkettedik éjszaka (Válogatott elbeszélések)*, Forum, Újvidék, 1984, 294–348. o. (ford. Jung Károly).

Titus Livius: *A római nép története a város alapításától*, I–IV. k. Európa, Budapest, 1982 (ford. Kiss Ferencné és Muraközy Gyula).

Todorov, Tzvetan: *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*, Frankfurt am Main, 1985.

Toulmin, Stephen: *Kosmopolis. Die unerkannten Aufgaben der Moderne*, Frankfurt am Main, 1991.

Trotha, Trutz von: „Zur Soziologie der Gewalt“, in: uő (szerk.): *Soziologie der Gewalt*, Opladen-Wiesbaden, 1997, 9–56. o.

Tuchman, Barbara: *Der ferne Spiegel. Das dramatische 14. Jahrhundert*, München, 2002. Magyarul: uő: *Távoli tükör*, Európa, Budapest, 1987. (ford. Benedek András).

Tuchman, Barbara: *Die Torheit der Regierenden. Von Troja bis Vietnam*, Frankfurt am Main, 2001.

Tugendhat, Ernst: „Wie sollen wir Moral verstehen?“, in: uő: *Aufsätze 1992–2000*, Frankfurt am Main, 2001, 163–184. o.

Vachss, Andrew–Leggewie, Claus: *Über das Böse*, Frankfurt am Main, 1994.

Vollmann, Rolf: *Shakespeares Arche. Ein Alphabet von Mord und Schönheit*, Nordlingen, 1988.

Waldmann, Peter: *Terrorismus. Provokation der Macht*, München, 1998.

Wallach, Jehuda L.: *Kriegstheorien. Ihre Entwicklung im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt am Main, 1972.

Walther von der Vogelweide: *Philippe, künig hère*, in: *Deutsche Lyrik des Frühen und Hohen Mittelalters*, szerk. Ingrid Kasten, Frankfurt am Main, 1995, 482. sk. o.

Weber, Max: *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai 1. Szociológiai kategóriáiban*, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1987 (ford. Erdélyi Ágnes).

Wedgwood, Cicely Veronica: *Der Dreißigjährige Krieg*, München, 1967.

Welwei, Karl-Wilhelm: *Sparta. Aufstieg und Niedergang einer antiken Großmacht*, Stuttgart, 2004.

Welzer, Harald: *Täter. Wie aus ganz normalen Menschen Massenmörder werden*, (Michaela Christ közreműködésével), Frankfurt am Main, 2005.

Weston, Stanley: *Heavyweight Champions from Sullivan to Ali*, New York, 1976.

Wieland, Christoph Martin: „Aristipp und einige seiner Zeitgenossen“, in: uő: *Werke*, szerk. Manfred Fuhrmann és mások, 4. k. szerk. Klaus Manger, Frankfurt am Main, 1988.

Wieland, Christoph Martin: „Über deutschen Patriotismus. Betrachtungen, Fragen und Zweifel“, in: uő: *Politische Schriften, insbesondere zur Französischen Revolution*, szerk. Jan Philipp Reemtsma, Hans Radspieler és Johanna Radspieler, 1–3. k. 3. k. Nordlingen, 1988, 125–137. o.

Wieland, Christoph Martin: „Die Geschichte der Abrediten“, in: uő: *Sämmtliche Werke*, szerk. Hamburger Stiftung zur Förderung von Wissenschaft und Kultur a Biberach an der Riß-i Wieland-Archiv és Dr. Hans Radspieler (Neu-Ulm) közreműködésével (a Lipszében 1794 és 1811 között megjelent összkiadás reprintje), VI/19–20. k. Hamburg, 1984.

Wieland, Christoph Martin: „Die Geschichte des weisen Danischmend und der drey Kalender“, in: uő: *Sämmtliche Werke*, szerk. Hamburger Stiftung zur Förderung von Wissenschaft und Kultur a Biberach an der Riß-i Wieland-Archiv és Dr. Hans Radspieler (Neu-Ulm) közreműködésével (a Lipszében 1794 és 1811 között megjelent összkiadás reprintje), III/8–10. k., Hamburg 1984.

Wieland, Karin: „Andreas Baader“, in: Wolfgang Kraushaar (szerk.): *Die RAF und der linke Terrorismus*, Hamburg, 2006, 332–349. o.

Wiesemann, Eberhard: „Nachbemerkung“, in: Charles Henri Sanson: *Tagebücher der Henker von Paris 1685–1847*, 1–2. k. München, 1989, 2. k. 471–481. o.

Wildt, Michael: *Volksgemeinschaft als Selbstermächtigung. Gewalt gegen Juden in der deutschen Provinz 1919 bis 1939*, Hamburg, 2007.

Wildt, Michael: „Alys Volksstaat. Hybris und Simplität einer Wissenschaft“, *Mittelweg* 36, 14 (2005), 3, 69–80. o.

Wildt, Michael: „Sind die Nazis Barbaren?“, *Mittelweg* 36, 15 (2006), 7, 2, 8–26. o.

Wildt, Michael: „Die politische Ordnung der Volksgemeinschaft. Ernst Fraenkel's »Doppelstaat« neu betrachtet“, *Mittelweg* 36, 12 (2003), 2, 45–61. o.

Wildt, Michael: *Generation des Unbedingten. Das Führungskorps des Reichssicherheitshauptamtes*, Hamburg, 2002.

Wildt, Michael: „Der muß hinaus! Der muß hinaus!« Antisemitismus in deutschen Nord- und Ostseebädern“, *Mittelweg* 36, 10 (2001), 4, 2–25. o.

Wildt, Michael (szerk.): *Nachrichtendienst, politische Elite und Mordeinheit. Der Sicherheitsdienst des Reichsführers SS*, Hamburg, 2003.

Wilkomirski, Benjamin: *Bruchstücke. Aus einer Kindheit 1939–1948*, Frankfurt am Main, 1998.

Williams, Bernard: *Wahrheit und Wahrhaftigkeit*, Frankfurt am Main, 2003.

Winnicott, D. W.: „Die Spiegelfunktion von Mutter und Familie in der kindlichen Entwicklung“, in: uő: *Vom Spiel zur Kreativität*, Stuttgart, 1971, 128–135. o.

Winterling, Aloys: *Caligula. Eine Biographie*, München, 2003.

Wolfram von Eschenbach: *Parzival*, I–II. k. Kláris, Budapest, 2004 (ford. Tandori Dezső).

Wolfram von Eschenbach: *Parzival*, szerk. és komm. Eberhard Nellmann, Frankfurt am Main, 1994.

Xenophón: *Emlékeim Szókratészről*, Európa, Budapest, 1986 (ford. Németh György).

Yahil, Leni: *Die Shoah. Überlebenskampf und Vernichtung der europäischen Juden*, München, 1998.

Yavetz, Zvi: *Tiberius. Der traurige Kaiser*, München, 1999.

AZ ATLANTISZ KÖNYVPROGRAM EDDIG MEGJELENT KÖTETEI

A KÚTNÁL

Alexandriai Philón: *Mózes élete*

Martin Buber: *A próféták hite* (1995 Ft)

Martin Buber: *Angyal-, szellem- és démon történetek* (1695 Ft)

Martin Buber: *Haszid történetek* (4895 Ft)

A szofista filozófia. Szöveggyűjtemény

Órigenész: *Kommentár az Énekek énekéhez*

Az isteni és az emberi természetéről. Görög egyházatyák.

I. kötet. Órigenész, Nazianzoszi Szent Gergely,
Nüsszai Szent Gergely, Aranyszájú Szent János írásai

II. kötet. Nemesziosz. Kúroszi Theodorétosz,
Apameai János, Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitész,
Hitvalló Maximosz írásai

Rudolf Bultmann: *Történelem és eszkatológia*

Peter Brown: *A szentkultusz*

Gershom Scholem: *A kabbala helye az európai szellemi történetben. Válogatott írások. I–II.*

Németh György: *A zsarnokok utópiája.*
Antik tanulmányok (1595 Ft)

Karl Löwith: *Világtörténelem és üdvtörténet* (1595 Ft)

Ghislain Lafont: *A katolikus egyház teológiatörténete* (2495 Ft)

Søren Kierkegaard: *A keresztény hit iskolája*

G. S. Kirk–J. E. Raven–M. Schofield: *A preszókratikus filozófusok* (3195 Ft)

X 277 289

658



Platón: *Gorgiasz* (1595 Ft)

Platón: *A lakoma* (1895 Ft)

Platón: *Ión. Menexenosz* (1895 Ft)

Platón: *Philébosz* (1595 Ft)

Platón: *Theaitétosz* (1595 Ft)

Platón: *Nagyobbik Hippiász. Kisebbik Hippiász.
Lakhész. Lüsziész.* (1595 Ft)

Platón: *Phaidrosz* (1895 Ft)

Platón: *Euthüphrón. Szókratész védőbeszéde. Kritón* (2195 Ft)

Platón: *Apokrif dialógusok. Első Alkibiadész. Második Alkibiadész.
Hipparkhosz. Szerelmes ifjak. Theagész. Kleithophón. Minósz.*
(2195 Ft)

Platón: *A szofista* (2295 Ft)

Platón: *Kharmidész. Euthüdémosz* (1895 Ft)

Platón: *Prótagorasz* (1895 Ft)

Platón: *Levelek* (1895 Ft)

Platón: *Az államférfi* (1895 Ft)

Platón: *Kratülosz* (1895 Ft)

Platón: *Törvények* (3695 Ft)

Platón: *Menón* (2295 Ft)

Platón: *Állam* (3795 Ft)

Thomas Szlezák: *Hogyan olvassunk Platont?*
(1595 Ft)

Antik szkepticizmus (1995 Ft)

Perczel István: *Isten felfoghatatlansága
és leereszkedése* (1595 Ft)

Harald Weinrich: *Léthe. A felejtés művészete
és kritikája* (2695 Ft)

Jan Assmann: *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai
identitás a korai magaskultúrákban* (2695 Ft)

Jan Assmann: *Uralom és üdvösség. Politikai teológia
az ókori Egyiptomban, Izraelben és Európában* (3595 Ft)

Jan Assmann: *A varázsfuvola. Opera és misztérium* (4295 Ft)

Jan Assmann: *Religio duplex. Az egyiptomi
misztériumok és a felvilágosodás* (3995 Ft)

Jacob Taubes: *Nyugati eszkatológia* (2995 Ft)

Georges Minois: *A pokol története* (4495 Ft)

René Girard: *Látám a sátánt, mint a villámlást
lehullani az égből. A kereszténység kritikai apológiája*
(3295 Ft)

Zohár (7495 Ft)

Marcus Aurelius elmélkedései (3395 Ft)

Thomas A. Szlezák: *Homérosz* (3495 Ft)

CIRCUS MAXIMUS

Edmund Burke: *Töprengések a francia forradalomról*

Alexis de Tocqueville: *A régi rend és a forradalom*

*Túlélők. Elitek és társadalmi változás az újkori
Európában* (995 Ft)

Fejtő Ferenc: *Rekviem egy hajdanvolt birodalomért.
Ausztria-Magyarország szétrombolása*

Fejtő Ferenc: *II. József* (1595 Ft)

Kontler László: *Az állam rejtelmek*
Brit konzervatívizmus és a politika kora újkori nyelvei

Reinhart Koselleck: *Elmúlt jövő*
A történelmi idők szemantikája
(2395 Ft)

Reinhart Koselleck: *Kritika és válság*
(3495 Ft)

Jacob Burckhardt: *Világtörténelmi elmélkedések*
(2695 Ft)

Patrick J. Geary: *A nemzetek mítosza*

Európa népeinek születése a középkorban
(3295 Ft)

KISÉRTÉSEK

Polányi Mihály *filozófiai írásai* I-II. kötet

Martin Heidegger – *Utak és tévutak*
Gadamer, Pöggeler, Hermann, Rodi, Held, Nyíri,
Tatár, Tengelyi, Vajda tanulmányai

Leo Strauss: *Az üldöztetés és az írás művészete*
(1595 Ft)

Ludwig Wittgenstein: *Észrevételek*

Ludwig Wittgenstein: *Logikai-filozófiai értekezés*
(1995 Ft)

Jürgen Habermas: *Válogatott tanulmányok*

Ludassy Mária: *Téveszméink eredete*

Altrichter Ferenc: *Észérvek az európai filozófiai hagyományban*

Tatár György: *Pompeji és a Titanic*
Metafizikai és vallásfilozófiai tanulmányok

Tatár György: *A nagyon távoli város*
(1995 Ft)

*Lehetséges-e egyáltalán? – Márkus Györgynek
tanítványai.*

Altrichter F., Balassa P., Bence Gy., Endreffy Z., Erdélyi Á., Fehér M.,
Fodor G., Karádi É., Kis J., Lakatos A., Ludassy M., Nyíri K., Petri Gy.,
Radnóti S. és Timár Á. írásai

Ancsel Éva: *Az élet mint ismeretlen történet*

Arthur C. Danto:
Hogyan semmizte ki a filozófia a művészetet?

Lakatos Imre *tudományfilozófiai írásai* (1595 Ft)

Franz Rosenzweig: *Könyvecske az egészséges
és a beteg emberi értelemről*

Hans Peter Duerr: *Sem Isten, sem mérték* (1295 Ft)

Mezei Balázs: *A lélek és a másik. Jan Patočka
és a fenomenológia* (1595 Ft)

Tengelyi László: *A bűn mint sorsesemény*

Tengelyi László: *Élettörténet és sorsesemény* (1595 Ft)

Tengelyi László: *Tapasztalat és kifejezés* (2895 Ft)

Emile Cioran: *A bomlás kézikönyve*

Tallár Ferenc: *A szabadság és az európai tradíció*
(1595 Ft)

Michel Foucault: *A tudás archeológiája*

Michel Foucault: *A bolondság története* (3895 Ft)

Paul Feyerabend: *A módszer ellen* (2995 Ft)

Friedrich Nietzsche: *Korszerűtlen elmélkedések* (2995 Ft)

Hans Belting: *A művészettörténet vége* (3595 Ft)

Hans Belting: *A hiteles kép. Képviták mint hitviták*
(3995 Ft)

Max Horkheimer – Theodor W. Adorno:
A felvilágosodás dialektikája (3295 Ft)

Götz Aly: *Hitler néppállama – Rablás, faji háború
és nemzeti szocializmus* (4295 Ft)

VILÁGVÁROS

Georg Simmel: *Velence, Firenze, Róma.*
Művészetelméleti tanulmányok

Walter Benjamin: *Egyirányú utca.*
Berlini gyermekkor a századforduló táján (2695 Ft)

Klaus Wagenbach: *Kafka Prágája.*
Irodalmi útikalauz (2695 Ft)

Casanova Velencéje (3500 Ft)

KENTAUR

Török László: *A vadászó Kentaur.*
A Szépművészeti Múzeummal közös kiadás,
angolul és magyarul (2495 Ft)

Szilágyi János György: *Pelasg ősök nyomában*
A Szépművészeti Múzeummal közös kiadás
angolul és magyarul

MESTERISKOLA

John of Salisbury: *Policraticus* (1595 Ft)

Quentin Skinner: *Machiavelli* (1595 Ft)

Richard Tuck: *Hobbes*

John Dunn: *Locke*

David Hume összes esszéi I. kötet, II. kötet (995 Ft)

David Hume: *Beszélgetések a természetes vallásról*
(2295 Ft)

Descartes: *Elmélkedések az első filozófiáról* (1595 Ft)

Descartes, Kant, Husserl, Heidegger.
Tanítványok írásai Munkácsy Gyula tiszteletére
(1695 Ft)

Boros Gábor: *Spinoza és a filozófiai etika problémája*

Judith Shklar: *Montesquieu* (1595 Ft)

Benjamin Constant: *A régiek és a modernek szabadsága*

Az angolszász liberalizmus klasszikusai.

I. kötet: Paine, Jefferson, Maculay, Mill, Acton írásai.

II. kötet: Berlin, Hayek, Laski, Dewey, Dworkin,
Rawls írásai

Moses Mendelssohn: *Jeruzsálem. Írások zsidóságról,
kereszténységről, vallási türelemről* (3495 Ft)

Immanuel Kant: *Prolegomena* (1695 Ft)

Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája* (4695 Ft)

G. W. F. Hegel: *Vallásfilozófiai előadások* (1995 Ft)

G. W. F. Hegel: *Előadások a művészet filozófiájáról*
(2895 Ft)

Edmund Husserl: *Az európai tudományok válsága I-II.*
(2695 Ft)

Edmund Husserl: *Karteziánus elmélkedések* (1995 Ft)

Edmund Husserl: *Előadások az időről*

Ludwig Wittgenstein: *Filozófiai vizsgálódások*

Jürgen Habermas: *A társadalomtudományok logikája*

Polányi Mihály: *Személyes tudás I-II.*

Mannheim Károly: *A gondolkodás struktúrái*

Mannheim Károly: *Ideológia és utópia*

Odo Marquard: *Az egyetemes történelem és más mesék* (1795 Ft)

Kelemen János: *Az ész képe és tette. A történeti megismerés idealista elméletei* (1595 Ft)

Kelemen János: *A filozófus Dante. Művészet- és nyelvelméleti expedíciók* (1595 Ft)

Ludassy Mária: *Szavak és kardok. Nyelvfilozófia és hatalomelmélet* (1895 Ft)

Ludassy Mária: *Felvilágosodástól elsötétítésig. Politikafilozófiai írások* (2695 Ft)

Parlando. Tanulmányok Zoltai Dénes tiszteletére (2995 Ft)

Friedrich Schiller: *Művészet- és történelemfilozófiai írások.* (3595 Ft)

Hans Blumenberg: *Hajótörés nézővel. Metaforológiai tanulmányok* (2995 Ft)

Joachim Ritter: *Szubjektivitás. Válogatott tanulmányok* (2495 Ft)

Ernst Cassirer: *A felvilágosodás filozófiája* (3595 Ft)

Ernst Cassirer: *Goethe, Kant, Rousseau* (2695 Ft)

Lord Shaftesbury: *Sensus communis. Esszé a szellem és a jó kedély szabadságáról* (2895 Ft)

Radnóti Sándor: *Jöjj és láss! A modern művészetfogalom keletkezése Winckelmann és a következők* (3595 Ft)

Gilles Deleuze: *A bergsoni filozófia* (2295 Ft)

Gilles Deleuze: *Francis Bacon. Az érzet logikája* (3995 Ft)

Papp Zoltán: *Elidőzni a szépnél. Kant esztétikájáról* (3295 Ft)

EAST-EUROPEAN NON-FICTION

Gerő András: *Magyar polgárosodás. Románia 1944–1990. Gazdaság- és politikatörténet*

Halmi Gábor: *Az egyesülés szabadsága. Az egyesülési jog története és intézményei*

Halmi Gábor: *A vélemény szabadság határai. Privatizáció Kelet-Európában*

Kis János: *Az állam semlegessége*

Tamás Gáspár Miklós: *Törzsi fogalmak I-II.* (2695 Ft)

Kontler László: *A History of Hungary* (angolul) (3995 Ft/20 EUR)

Szente Zoltán: *Bevezetés a parlamenti jogba* (5000 Ft)

Szente Zoltán: *Kormányzás a dualizmus korában. A XIX. századi európai parlamentarizmus és Magyarország kormányformája a kiegyezés után* (3595 Ft)

VESZEDELMEK VISZONYOK

Giacomo Casanova emlékiratai (4995 Ft)

Georg Simmel: *A kacérság lélektana* (1595 Ft)

József Attila: *Szabad-ötletek jegyzéke* (1995 Ft)

Marcel Proust: *Az eltűnt idő nyomában*

IV. Szodoma és Gomorra (1995 Ft)

V. A fogoly lánya (3995 Ft)

VI. Albertine nincs többé (A szökevény) (2495 Ft)

VII. A megtalált idő (3895 Ft)

Michel Foucault: *A szexualitás története*

I. A tudás akarása (2495 Ft)

II. A gyönyörök gyakorlása (2495 Ft)

III. Törődés önmagunkkal (1995 Ft)

Roland Barthes: *Egy szerelemnyelv töredékei*

(3395 Ft)

Gilles Deleuze: *Proust* (1995 Ft)

François Jullien: *A meztelenség lényege* (2995 Ft)

EURÓPA SZÜLETÉSE

Leonardo Benevolo: *A város Európa történetében*

Ulrich Im Hof: *A felvilágosodás Európája*

Michel Mollat: *Európa és a tenger* (2595 Ft)

Massimo Montanari: *Éhség és bőség* (2195 Ft)

Peter Brown: *Az európai kereszténység kialakulása*

Aron Gurevics: *Az individuum a középkorban*

Jacques Le Goff: *Európa születése a középkorban*
(3595 Ft)

Umberto Eco: *A tökéletes nyelv keresése* (3200 Ft)

MEGJELENT AZ EZEREGYÉJSZAKA MESÉINEK ELSŐ TELJES MAGYAR KIADÁSA

7 kötetben, kb. 3500 oldalon,
perzsa miniatúrákkal díszített,
egészvásznon kötésben

A világirodalom e remekművének mindmáig nem volt tisztességes magyar kiadása. A gyenge minőségű, meghamisított és töredékes „fordítások” nyomán a magyar olvasó még a veszteséggel sem lehetett igazán tisztában.

Az igazi szöveg lenyűgöző irodalmi alkotás, pontosabban alkotások egész füzére, a középkori keleti népi költészet és a magas irodalom sajátos kombinációja, egyben páratlan kultúrtörténeti, társadalomtörténeti, vallástörténeti és tudományos kincsestár.

A kiváló arabista és műfordító, Prileszky Csilla tizenöt évi munkával elkészítette az egyetlen autentikus, múlt század eleji kalkuttai arab nyelvű kiadás teljes magyar fordítását, mely a szakma megítélése szerint vetekszik az eddigi legjobb német – Littmann-féle – kiadással, bizonyos tekintetben (pl. a Tótfalusi István-féle mesteri versfordításokban) felülmúlja azt. A mesegyűjtemény szakmai ellenőrzését Simon Róbert, a Korán tudós fordítója végezte el.

Az egyes kötetek bolti ára: 3495 forint.

Kérjük, jelezze megrendelését
vagy érdeklődését címünkön:

Atlantisz Könyvkiadó, 1364 Budapest, Pf. 287.
E-mail: atlantis@budapest.hu

ATLANTISZ KÖNYVKIADÓ MEGJELENÉS ELŐTT ÁLLÓ, MEGRENDELHETŐ KÖTETEI

Marcel Proust: *Az eltűnt idő nyomában I.*

Marcel Proust: *Az eltűnt idő nyomában I.*

Marcel Proust: *Az eltűnt idő nyomában I.*

Marcel Proust: *Az eltűnt idő nyomában I.*

Marcel Proust: *Az eltűnt idő nyomában I.*

Marcel Proust: *Az eltűnt idő nyomában I.*

Marcel Proust: *Az eltűnt idő nyomában I.*

Marcel Proust: *Az eltűnt idő nyomában I.*

Marcel Proust: *Az eltűnt idő nyomában I.*

Marcel Proust: *Az eltűnt idő nyomában I.*

Marcel Proust: *Az eltűnt idő nyomában I.*

Marcel Proust: *Az eltűnt idő nyomában I.*

Marcel Proust: *Az eltűnt idő nyomában I.*

Marcel Proust: *Az eltűnt idő nyomában I.*

Marcel Proust: *Az eltűnt idő nyomában I.*

Marcel Proust: *Az eltűnt idő nyomában I.*

Marcel Proust: *Az eltűnt idő nyomában I.*

Marcel Proust: *Az eltűnt idő nyomában I.*

Marcel Proust: *Az eltűnt idő nyomában I.*

Marcel Proust: *Az eltűnt idő nyomában I.*

Marcel Proust: *Az eltűnt idő nyomában I.*

Marcel Proust: *Az eltűnt idő nyomában I.*

Marcel Proust: *Az eltűnt idő nyomában I.*

Marcel Proust: *Az eltűnt idő nyomában I.*

Marcel Proust: *Az eltűnt idő nyomában I.*

Marcel Proust: *Az eltűnt idő nyomában I.*

Marcel Proust: *Az eltűnt idő nyomában I.*

Marcel Proust: *Az eltűnt idő nyomában I.*

Marcel Proust: *Az eltűnt idő nyomában I.*

Marcel Proust: *Az eltűnt idő nyomában I.*

Marcel Proust: *Az eltűnt idő nyomában I.*

Marcel Proust: *Az eltűnt idő nyomában I.*

Marcel Proust: *Az eltűnt idő nyomában I.*

Marcel Proust: *Az eltűnt idő nyomában I.*

Marcel Proust: *Az eltűnt idő nyomában I.*

Marcel Proust: *Az eltűnt idő nyomában I.*

Marcel Proust: *Az eltűnt idő nyomában I.*

Marcel Proust: *Az eltűnt idő nyomában I.*

ATLANTISZ KÖNYVKIADÓ MEGJELENÉS ELŐTT ÁLLÓ, MEGRENDELHETŐ KÖTETEI

Marcel Proust: *Az eltűnt idő nyomában I.*
Swannék oldala

Tengelyi László: *Östények és világvázlatok*

Márkus György: *Kultúra, tudomány, társadalom*

Márkus György: *Kultúra, tudomány, társadalom*

A kultúra támogató barátainak jóvoltából
a humán tudományok alapkönyvei
eleve kedvezményes áron,
legtöbbször az önköltségnél olcsóbban
kerülnek forgalomba.

Márkus György: *Kultúra, tudomány, társadalom*
Tisztelt Olvasóinknak

köteteink előzetes megrendelését javasoljuk.

Ebben az esetben
25% kedvezményt biztosítunk.

Kiadónk címe: Atlantisz Könyvkiadó

1054. Budapest, Akadémia u. 1.

Telefon/Fax: 06 1 266 38 70

E-mail: atlantis@budapest.hu

Web: www.atlantiszkiado.hu

Számlaszám: 10200823-22215855-00000000

*“Ó, azok a kedves, régi, jó idők!
– lelkesedett Cleopatra. –
Elbájoló váraikkal, drága,
öreg tömlöceikkel,
gyönyörteli kízókamráikkal,
vadregényes bosszúállásaikkal,
festői ostromaikkal ...
és más hasonló dolgokkal,
amik az életet olyan igazán
boldoggá teszik.
Milyen borzalmasan elfakultunk!
– Bizony, siralmas hanyatlás
észlelhető – felelte Carker.”
(Charles Dickens: Dombey és fia)*

*Egy civilizációs formát
az jellemez, ahogyan kijelöli
azokat a területeket,
ahol az erőszak tiltott,
megengedett vagy kívánatos.
A társadalmi bizalom
kötődik e zónák stabilitásához.*

*A modernség evolúciós eszménye
szerint a tiltott erőszak
tartományának a megengedett
és a kívánatos erőszak zónáinak
rovására kell bővílnie.*

*Ma úgy véljük, hogy
az öncélú erőszak irtóztató,
legitimálhatatlan,
és ha mégis találkozunk vele,
annak mindig valamilyen
egyéni patológia az oka.
Ahol ez sem segít,
ott rejtélynek nyilvánítjuk.*

Jan Philipp Reemtsma

(1952, Bonn)

az újkori német irodalom

hamburgi professzora,

Wieland művei

kritikai kiadásának szerkesztője.

A társadalmi erőszak kutatója,

a Hamburgi Társadalomkutató

Intézet megalapítója.

Ő kezdeményezte a Wehrmacht

gyilkosságait bemutató

nevezetes kiállítást.

Főbb művei:

Der Liebe Maskentanz

(Wieland műveiről, 1999)

„Wie hätte ich mich verhalten?“

und andere nicht nur

deutsche Fragen (2001)

Das unaufhebbare

Nichtbescheidwissen

der Mehrheit (2005)

Folter im Rechtsstaat? (2005)

Über Arno Schmidt (2006)

Lessing in Hamburg (2007)

Vertrauen und Gewalt (2008)

Vermessungen eines poetischen

Terrains. Schriften zur Literatur.

Gesamtwerk. (2015)

Was heißt: einen literarischen

Text interpretieren? (2015)

*Egy civilizációs formát
az jellemez, ahogyan kijelöli
azokat a területeket,
ahol az erőszak tiltott,
megengedett vagy kívánatos.
A társadalmi bizalom
kötődik e zónák stabilitásához.*

*A modernség evolúciós eszménye
szerint a tiltott erőszak
tartományának a megengedett
és a kívánatos erőszak zónáinak
rovására kell bővülnie.*

*Ma úgy véljük, hogy
az öncélú erőszak irtóztató,
legitimálhatatlan,
és ha mégis találkozunk vele,
annak mindig valamilyen
egyéni patológia az oka.
Ahol ez sem segít,
ott rejtélynek nyilvánítjuk.*

ISBN 978-963-9777-49-1



9 789639 777491